

منذ الصبح

الحركات
السريّة
في الإسلام
رؤية عصرية

د. محمود إسماعيل

الحركات السرية

في الإسلام

رؤية عصرية

مقدمة

حفزنى لاعداد هذه الدراسة
العمل الفدائى البطولى الذى قام
به نخبة من رجال منظمة ايلول
الأسود ابان دورة ميونيخ الاوليمبية
فى العام الماضى . ذلك ان الامبريالية
العالمية والصهيونية تضافرتا على
ابراز هذا الحادث على انه عمل
ارهابى فوضوى ، وانساق الراى
العام العالمى وراء تلك الدعايات
المغرضة لتشويه النضال المشروع
لشعب فلسطين متناسيا الواقع
الحقيقية التى ترغم المفاضلين فى
الظروف العصيبة على أن يمارسوا
نشاطهم بصورة سرية ، قد تبدو
ارهابية فى تقدير القوى التى
استهدفها النضال . لكن مشروعية
العمل السرى النضالى تبقى قائمة

ما وجدت الأسباب التي تدفع
بالحركات الوطنية الى أن تنجح وفي
نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف
النبيل الذي يسعى المناضلون
لتحقيقه .

وقد حاولت أن أتمس في التاريخ
الاسلامى نماذج وصورا للعمل
السياسى السرى الذى اخذت به
قوى المعارضة فى الاسلام لمواجهة
تسلط الحكومات الشيوقراطية
— اموية وعباسية — التى عدلت
عن الحق وحادت عن جادة الشريعة ،

واستهدفت تبرير مشروعية هذا
الاسلوب النضالى على أساس نبيل
الغاية وسمو الهدف من ناحية ،
وضراوة القوى المتسلطة فى قمع
الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة
الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة
بالأمر الهين ، فكتابات السلف فى
الغالب الاعم تتواتر على تبرير
النظام الملكى الهرقلى الاموى
والحكومة الكسروية العباسية ، وتجاهل

بلا هوادة على كافة الحركات
والثورات الاجتماعية المعارضة ،
وتصورها سياسيا على انها
«تطاول» و «تمرد» و «فتنة» ضد
«أولى الامر» ، واجتماعيا على انها
هبات «العوام» و «الاسافل» كما
انها «مروق» ، و «كفر» و «زندقة»
من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة
للفكر الوثنى في جوانبها الايديولوجية .
لذلك فالصورة الراسخة في اذهاننا
عن قوى المعارضة - كالخروج
والشيعة - حزبى اليسار -
والمتزلة والمرجئة - حزبى الوسط ،
ان صح اقتباس محمد عليجات العمر (١)
- صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة
نظر «اليمن» او هى التاريخ
الرسمى «الذى وضعته المؤرخة
للملوك» على حد قول ابن عربى .

(١) عن فلسفة التصنيف الى يمن ويسار فى
التاريخ الاسلامى . راجع ، احمد عباس صالح ،
اليمن واليسار فى الاسلام ص ٥ وما بعدها .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر
 لنا الوقوف عليها ، اذ أحرقت وأبيدت
 معظم كتب المعارضنة على يد
 خصومهم ، ومابقى منها (مستور)
 من الصعب الاطلاع عليه ، والقليل
 الذى بين أيدينا زاهر بالاساطير
 والخرافات والخوارق الامر الذى
 يقلل من أهميته العلمية . ومما يزيد
 المشكلة تعقيدا أن من طبيعة الممل
 السرى الكتمان والتخفى مما يتيح
 الفرصة للقوى المضادة للتشكيك في
 عتائد ونظم واشخاص التائمين به .
 أما وقد قدر للمؤرخ المعاصر أن
 يعتمد في تاريخه لهذه الحركات على كتب
 خصومها بالدرجة الاولى ، فحرى به
 أن يفطن الى المزالق والعثرات التى
 قد تحول دون بلوغه هدفه فى
 الوقوف على الحقيقة . فالحاجة
 ماسة لدراسة نقدية للمصادر
 تتضمن معرفة والمأما باليول
 السياسية والاهواء المذهبية
 والوضعية الاجتماعية أن نستقى عنهم
 مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين
 (الرسميين) كانوا موالين للسلطة
 سياسيا ، سنييي المذهب ، ينتمون
 الى طبقة «اهل القلم» أو «الكتاب»
 اى المشغولين بالدواوين ،
 المتمتعين بالانعامات والحائزين
 للاقطاعات ، ولا غرو فقد ابرفوا
 فى تقرير اولياء نعمتهم وتبرير اعمالهم
 بالقر الذى اشتطوا فيه فى احكامهم
 على خصومهم من قوى المعارضة
 ومن هنا لا يجب التسليم بصحة
 كتاباتهم (فكلام الاقران فى بعضهم
 ببعض لا يربأ به ولا سيما اذا لاح انه
 لعداوة أو لمذهب أو لحسد) كما
 ذكر الذهبى ، وفى نفس المعنى قال
 المقبلى :

«لوقد صار كل من الفرق يحكى
 الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل
 يروى الكذب والبهت » ، ولا غرو
 فقد انتحلت الاحاديث النبوية ولفقت
 المائورات عن السلف الصالح خدمة
 لاغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين
المحدثين لا يلقون بالآله هذه المزالق
وياخذون أقوال السلف « حقيقة
مسلمة » وهو ما عبر عنه الدمشقي
المؤرخ بقوله : « وانما نشأ هذا
لما استفحل امر التقليد وعملت أقوال
المتدعة معاملة أقوال المعصومين
ونصوص الكتاب » . والتسليم بالتقديم
والوهم بعصمته من الخطأ يؤدي إلى
« انسداد الحجب الكثيفة بين الإنسان
وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات
في العلم والمعرفة » على حد تعبير
الدكتور زكي نجيب محمود .
لذلك فالمعلومات المتواترة عن
« قوى الظل » في الإسلام بحاجة إلى
مراجعة ، في ضوء رؤية شمولية
للتاريخ الإسلامي تحيط بجوهر
رسالة الإسلام وما انطوت عليه من
نظرة سامية للإنسان ومبادئ راقية
في العدالة بحيث تكون شريعة
الإسلام معياراً تقيم على أساسه
القوى والأحزاب السياسية المختلفة

ماكان منها في الحكم وما انخرط منها
في صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة قميئة بتوضيح
المفاهيم والمبادئ الأساسية للحياة
السياسية والاجتماعية والثقافية
كما تضمنتها شريعة الاسلام . .

فنظام الشورى الذي هو أساس
الحكم والسياسة ، ومبادئ العدالة
والمساواة عصب النظام الاقتصادي
والعلاقات الاجتماعية ، والنظر
العقل لب النهج الاسلامي في التفكير .
فالى اى مدى التزمت الحكومات
الاسلامية وقوى المعارضة بهذه
المبادئ ؟

الثابت ان الحكومة الاموية نظام
ورائى ملكى ابعد مايكون عن
الديمقراطية ، والتعصب لعنصر
العربي واثيره على بقية العناصر
الاسلامية الاخرى خروج عن جوهر
العدالة والمساواة ، والفكر «الجبرى»
كان غالبا في هذا العصر يبرر ويقنن
لمنطق الادب الواقع .

وفي العصر العباسي كانت الخلافة
« كسروية » قوامها « مبدأ التفويض
الالهي » . واستأثر الفرس والترك
بصدارة السلم الاجتماعي العنصر
تلو الآخر على حساب العناصر
الأخرى . والفكر السلفي ساد
وطغى طوال العصر باستثناء سنوات
قليلة ظهر أبانها التيار العقلاني .

أما قوى المعارضة فكانت أكثر
التزاما بتعاليم الاسلام وأشد حرصا
على تكبيرتها ، فالخوارج والعترة
والرجئة منذ النصف الثاني من القرن
الثاني الهجري اتفقوا جميعا على
أحقية أي مسلم للخلافة بغض النظر
عن أصله وعصبيته ، فكان فكرهم
السياسي مستوحى من ديموقراطية
الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعا
— بما فيهم الشيعة — قضية العدالة
واستهدفت الانفصال من أجل إقرارها .
فضلا عن غلبة الروح العقلانية
على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند

الشريعة والمعتزلة بشكل يسترعى
الانتباه .

لذلك يمكن القول أن الاسلام
لا يتعارض ونشاط المعارضة ولا
يبارك سياسة بنى أمية وبنى العباسى
بوجه عام .

وبالتالى يؤكد مشروعية العمل
السرى كاسلوب نفعى لاسقاط
الحكومة الاموية المؤيدة بطغام اهل
النشام والخلافة العباسية المستندة
على جحافل الترك الجفاة .

وبديهى أن تتذرع قوى المعارضة
في نضالها السرى المشروع بشئى
الوسائل والاساليب ، وقد افادت من
التراث القديم في هذا الصدد الى حد
كبير ، (فدار الاسلام) كانت زاخرة
بميراث حضارات شتى من هيلينية
ومشرقية الى اسرائيليات ووثنيات ،
والفكر الاسلامى لم يكن ليصم اذنيه
أو يفلق عينيه عن هذا الميراث
الحضارى الضخم الذى صنعتته
البشرية في عصور سالفه ، بل انفتح

عليه ونهل منه وتمثله واخذ
منه مالم يتعارض وجوهر الاسلام ،
وبفضل هذا الانفتاح كتبت له الحصانة
ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة .
لقد تغلغلت العقلية الاسلامية داخل
مكتبة الاسكندرية واديرة وكنائس
النصارى وبيع اليهود ومعابد النار
الزرادشتية ، فكشفت عن اسرار
الحكمة والمعرفة وكيفتها مع طبيعة
العصر واعطتها طابعا اسلاميا مميزا .

وبديهي أن تكون قوى المعارضة
سباقة في الافادة من هذه التيارات
الموروثة والوافدة سواء في التنظيم
لماهيها واعتقاداتها أو في ارسائها
وإعداد دعوتها وتنظيماتها السياسية ،
فالاسرائيليات واضحة التأثير في
التنظيمات السرية لقوى اليسار
والهيلينيات والمشرقيات تركت
بصماتها على نظمها السياسية
والاجتماعية ما دامت أم تتعارض في
جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفي دراستنا للحركات السرية

حاولنا ابراز مدى هذه التأثيرات
الاجنبية ، ومدى التزام احزاب
المعارضة بتعاليم الاسلام ، كما
عولنا على استقصاء الظروف
الموضوعية ، سياسية واقتصادية
 واجتماعية وفكرية - التي حدثت
بها الى اللجوء للعمل السرى المنظم
.. كما ابرزنا العلاقة الجدلية بين
الاراء والافكار المذهبية وبين العمل
السياسى والاجتماعى ، وحرصنا
على تقييم هذا العمل فى اطار ظروف
العصر وملابساته .

والحق اننا لم نعرض لـ كافة
الحركات السرية فى الاسلام
انما عرضنا لبعض منها كالخوارج
والرجثة والدعوة العباسية والمعتزلة
والقرامطة ، ونامل فى القريب دراسة
مالم نعرض له فى هذا الكتاب
كالحركات الفاطمية والباطنية واخوان
الصفا وغيرها .

وانوه بأن هذه الدراسة قد نشرت
فى مقالات مركزة بمجلة روز اليوسف

واثارت في حينها نقد الكثيرين من
الكتاب والدارسين والقراء ، ما بين
مؤيد ومعارض ، واليه جميعا أسدى
خالص شكرى لأفادتى من ملاحظاتهم
حين بحثت الموضوع بشكل أكثر
توسعا واستفاضة ، وأرجو أن أكون
قد وفقت في توضيح ما كان مبهما ،
وتفصيل ما كان موجزا ، وإلى القراء
أتقدم باجتهادى .

ومن اجتهد فأصاب فله أجران ،
والأفله أجر الاجتهاد .

والله ولى التوفيق .

د. محمود اسماعيل

القاهرة فى مارس سنة ١٩٧٣

الخوارج

من العنف الثورى الى الدعوة السرية المنظمة

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسى بقضية الامامة أو الخلافة ، وهى قضية اثارَت من الجدل والخلاف بين القمءاء والمحدثين ، ومن الصراع الدموى بين المسلمين ما أحدث صدعا فى كيان الامة الاسلامية ، ذلك الصرع الذى عرف « بالفتنة الكبرى » (١) وما اسفر عنها من مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان وافتراق الجماعة الاسلامية بعد ذلك الى شيع واحزاب متناحرة . وحزب الخوارج انبثق من تلك الفتنة وارتبط بقضية التحكيم الشهيرة بين على بن أبى طالب

ومعاوية بن ابي سفيان • ولدينا من القرائن (٢) والأدلة ما ينفي الرواية المتواترة التي تحمل على الخوارج مسئولية ارغام علي بن أبي طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتنصل من العهود التي قطعها على نفسه بوقف القتال وتحكيم الحكيم ، والذي نؤكد ان أولئك الذين عرفوا بالخوارج (٣) كانوا من اخصار علي ومن خيرة جنده واكرهم ايمانا بعدالة قضيته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من اساسه لانه يعنى التمشيك في شرعية امامته ، ومن ثم خرجوا عليه لرفض استمرار القتال في صفين واستجابته لضغوط الاكثرية من جنده الذين رغبوا في وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح • فالخوارج دن ثم يمثلون من الناحية الدينية « الفئة القليلة المؤمنة » التي لا تقبل في الحق مساومة وادهانا ، ولا غرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الحريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون موارد أو تأويل « جباههم قرحة لطول السجود وايديهم كثفناات الابل من طول العبادة » ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التي هجرت البادية واستقرت في مصرى الكوفة

والبصرة ، وأسهمت بدور بارز في الثورة على عثمان حين خالف سياسة أبي بكر وعمر ، وضرب صفحا عن تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق العنان لبنى جلدته للاستبداد بالمسلمين في الأمصار .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر الى عصبية أو جنس فالتزم بالكتاب والسنة التزاما تاما في تقدير الأعطيات وتقسيم النفى والغنائم ، فانصاعت الجماعة لحكمه ، ولم يكن في عهده افتراق . كذلك اتسمت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف الكتاب والسنة ، انما زاد عليهما امرا آخر هو الاجتهاد ، وكان عليه ان يجعل الاجتهاد مصدرا ثالثا للتشريع ليواكب التطور الجديد الذي حدث في عهده بعد الفتوح الاسلامية الكبرى في العراق والشام ومصر . لكن عمر في اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة في الاسلام ، وحسبه انه لم يجعل للعصبية القبلية أو المنزعة العنصرية تأثيرا فيما استحدثته من نظم وقوانين ، فضرب المثل القذ على مثالية الحاكم القادر على التوفيق بين مثالية المبادئ ، ومراعاة مقتضيات الحال في تطبيقها ، لذلك اختلفت في عصره النزعات العنصرية والسخائم القبلية .

غير ان تلك النعرات والسمخائم بدأت تعمل عملها في احداث الفتنه في خلافة عثمان ، فقد اطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم الخاصة في اقتناء الضياع وتكوين الثروات في البلاد المفتوحة فشمككوا « أروستقراطية ثيوقراطية قرشية » أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت احتقاد انقبائل الأخرى وحسدها فأخيا عثمان بذلك

الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية ، وفضلا عن ذلك ظهرت اروستقراطية بيروقراطية سفسيمانية في الأمصار التي آلت امرتها الى رجال بنى أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بقية بطون قريش واعداد الصراع القديم بين بنى أمية وبنى هاشم وفضلا عن ذلك ، فقد خالف الشيخين في نظرتهم الى الخلافة باعتبارها عبثا ومسئولية ، واعتبرها « قميما البسه الله اياه » وهو امر زاد في توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لاخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا في حض عرب الأمصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الأمصار - من غير قريش - يشككون جنس الثورة ، بينما تصدر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الأمر بمصرع عثمان حسبما هو معروف في كتب

التاريخ ، واقبال الثوار على مبايعة علي بالخلافة
أو تصديهم لمؤازرته ضد أولئك الذين رفضوا
مبايعته سواء من الاستقراطية القرشبية كطلحة
والزبير أو من الارستقراطية السفبانية ائى تزعمها
معاوية بن أبى سفيان .

مما تقدم يتضح أن ظهور الخوارج تعبير عن
تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعا
دينيا نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال
مشكلة الامامة . لذلك فجماعة الخوارج
تشكل حزبا سياسيا يتبنى مبدأ العدالة
الاجتماعية كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن - كما
ذهب فلهوزن - مجرد حزب سياسى دينى وحسب
.. فقد فاته أن الأحزاب السياسية فى العصور
الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة تتضمن
أبعادا اجتماعية لا يرقى اليها انشك ، وتلك ظاهرة
سادت العالمين الاسلامى والمسيحى على السواء .
ذلك أن الدين والنبول فى تلك العصور تلازما
واختلطا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة فى ودار
الاسلام ، يجمع بين السمطين الدينية والزمنية
باعتباره خليفة الرسول من ناحية ، وحاكم
المسلمين من ناحية أخرى ، كما أن اوروبا
العصور الوسطى لم تتحد سياسيا الا بغضل
المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة

٠٠ والصراع بين البابوية والامبراطورية حول
السيادة في غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة
تنظيمًا « اكليريكيًا » اقطاعيًا في ذات الوقت .
وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية
والاجتماعية آنذاك تتحول الى قضايا لاهوتية ،
والخلاف حولها يجرى تقييمه على أساس « الكفر
والايمان » ، فالقوى الاسلامية المعارضة « لاولى
الامر » مارقة متهرطقة ، والثوار على البابوية
يشملحون من رحمة الكنيسة بمقتضى قرارات
الحرمان . قيساري القول أن الخلاف حول مسألة
الامامة في الاسلام خلافاً فقهي ديني في الظاهر
يعكس في حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف
طبقات متصارعة . لذلك فقد لامس ابن خلدون (٤)
ظواهر الأمور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر
من نزاع حول « الخلافة » محض « خلاف اجتهدى
في مسائل دينية ظنية » بحثة .

وقد شكّل الخوارج أحد احزاب المعارضة في
الاسلام ، وكان فكرهم السياسي معبراً عن قطاع
عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة ، ورأيهم
في الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام »
فبينما قصر اهل السنة حق الامامة على قريش ،
وجعلها الشيعة حكراً على آل البيت وحدهم ، نادى

الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون نظر الى أصله او عصبيته (٥) ، لذلك فقد عبر الخوارج عن الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطي بين الأحزاب الاسلاميه الأخرى . ونظرا لتمسكهم الشديد بأهداف الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف ، ودعوتهم الصادقة لاتباع نهج السلف الصالح ممثلا في سياسة الرسول والشيخين ، كانوا « كلافنة الاسلام » أو « بوريتان الاسلام » على حد تعبير دوزي (٦) . وفي قولهم « بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر » وحضهم على « الثورة على أئمة الجور » ما يجعلهم جديرين بلقب « ثوريو الاسلام » ، كما يمثلون في نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاسلام » ، لتطرفهم الشديد في استئصال دماء مخالفيهم في المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . وآراؤهم في العدالة والمساواة تنم عن اتجاه اشتراكي اسلامي أصيل . لذلك كله نعت ميور (٧) مذهب الخوارج بأنه « مذهب نوري ديموقراطي اشتراكي » .

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموي يسائر مبادئهم الاعتقادية في التطرف والثورية الصاعدة ، فقد ثاروا على علي بن أبي طالب مرارا

واقضوا مضجعه بأغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضحلا عن ثوراتهم الدائبة في الولايات الشرقية . وقد بطش على بكافة حركات الخوارج في عنف وقسوة ، وما أكثر ما خاض من معارك كنت تنتهى بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تأمرهم على حياته التي انتهت بطعنيتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتل علي فانضموا الى عبد الله بن الزبير الذي ناوا الأمويين في الحجاز والعراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فحاربوا في صفه زمنا . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهقت فيها آلاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان من مصرع ابن الزبير . فوجد الخوارج انفسهم وجهاً لوجه امام بنى أمية بما لهم من بأس شديد . ونحن في غنى عن سرد ما حل بالخوارج من بطش واضطهاد في العصر الاموي ، وحسبنا موقف ولاية العراق - من امثال عبدالله بن زياد والحجاج الثقفي - ازاء الخوارج . فكانوا يقتلونهم « بالتهمة والظنة » ويبعثون الجيوش تقتفي آثارهم « من بلد الى بلد وتواقعهم وقعة

بوقعة ، (٨) حتى استؤصلت فرق من الخوارج
بأكملها واختفت من المسرح السياسي الى الابد .

وزاد في ضعف الخوارج في العصر الاموي ،
انشقاقهم الى جماعات متنسحرة تجاوزت العشرين
فرقة ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو امر ادى
الى تشتيت جهودهم واتاح لخصومهم ملاحقتهم
والقضاء على ثورتهم ، وهذا ما حدا بمؤرخ مثل
فنهوزن (٩) الى القول بأن « سياستهم كانت غير
سياسية » . ولا غرو فقد وصلت احوالهم في
اواخر القرن الاول الهجري الى حالة من الضعف
استحال معها ان يواصلوا نشاطهم السياسي
بصورته العلنية ، فكان عليهم ان يغيروا من
اساليب كفاحهم بنيد طريق الثورة السافرة في
قلب العالم الاسلامي واتباع اسلوب الدتوة
المستورة وتنظيم العمل السرى ، ونقل ميدان
نشاطهم الى الاطراف بعيدا عن متناول قبضة
الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة في نضال الخوارج من
الصعوبة بمكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السرى
وما يرتبط به من صعوبة الوصول الى المعلومات

الخاصة بالتنظيم السرى فى اجهزته ودعائه وحطه
 وأساليبه . . الخ . . يضاف الى ذلك ما تعرض له
 الخوارج من اضطهادات واحن ، قضى بسببها على
 معظم كتبهم ووثائقهم ، فنعلم على سبيل المثال ان
 الفاطميين الشيعة احرقوا دواوين الخوارج
 ومكتباتهم فى المغرب بما تحتويه من كتب المذهب
 وتاريخ أتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة
 بتاهرت التى أحرقتها ابو عبد الله الشيعى كانت
 تزخر بآلاف المانوسكربتات والمصنفات ، ولم يسلم منها
 سوى النزر اليسير من تراث الخوارج ، والخوارج
 المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد
 الحرص على عدم اطلاق احد على ما لديهم من كتب
 المذهب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب
 الخوارج فى عصره « مستورة » ولا سبيل لعرفتها
 فلا تزال المشكلة قائمة الى اليوم . وقد حاول
 بعض المستشرقين من امثال أميل ماسكراى
 وبرسى سميث ولويسكى الوقوف على شئ من هذه
 الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض
 المؤرخين العرب فى هذا الصدد ، فلم يوفقوا
 الا فى الحصول على بعض المخطوطات الخدمية
 بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفا ، اما
 المصادر الاصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم

التي تعيش في شبه عزلة في جبل نفوسه بليبيا
وواى الميزاب فى صحراء الجزائر .

ولا مناص للنمر من الاعتماد على الاشارات
المتفرقة والشذرات المتناثرة فى الحوليات وكتب
الفقه والفتاوى والطبقات والادب وغيرها ، ليقدّم
صورة - ولوباهاة - عن ذلك النظام السرى الذى
وضعه الخوارج أواخر القرن الاول الهجرى واولئ
القرن الثانى . ولقد اسعدنا الحظ بالعثور على
الوثيقة الوحيدة فى هذا الصدد ضمن مجموعة من
الفتاوى الفقهية المخطوطة - بدار الكتب المصرية - ،
لم يفتن الى اهميتها التاريخية أحد من الدارسين
من قبل . والواقع ان الوثيقة لاتقدم معنومات
مفصلة تكشف عن اسرار الدعوة السرية بقدر
ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ،
وتلقى قبسا من ضوء على احد رؤسائها فضلا عن
تحديد المركز الام للتنظيم وطبيعة علاقتها بالدعاة
فى الامصار . والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها
شيخ الدعوة فى البصرة ويدعى ابا عبيدة مسلم بن
أبى كريمة الى دعاة فى المغرب فى اوائل القرن
الثانى الهجرى ، وهاك جزءا مما ورد (١٠) فيها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على
سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم

تسليما • أتانى كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف امركم فى كثرة من بعضرتكم من اهل الخلاف • ولعمري ما أكثرتهم وإن كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كان قبلكم من سلفكم ، فاقصدوا بهم شديكم أكثرتهم على اخلافكم ، نسأل الله العون والتوفيق فى جميع امورك ، وإن يكفيننا وإياكم باليمن ، وإن يجعل لنا ولكم والجميع المسلمين الدائرة عندهم ، ويشفى صدور قوم مؤمنين، ويذهب غيظ قلوبهم •

فلعمري لقد اسرنى ما انتهيتم اليه من امركم وإن كان ذلك لم يخف عنا ، غير أنا نطن الذى كتبتم به الى ، والله يستتم لكم الخير كله بعونه وتوفيقه • الخ •

والدارس التطور الفكر السياسى عند الخوارج .
يلبس تحولا خطيرا فى عقائدهم بما يساير الظروف الجديدة • وأول ما نلحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة - نسبة الى نافع بن الازرق - والنجدات - نسبة الى نجدة ابن عامر الجنى - واقبالهم على معتقدات الصغرية - نسبة الى زعيمهم زياد بن الاصفر - الاقل تطرفا ، والاباضية - نسبة الى عبد الله بن ابيض - المعتدلين • وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع

الجدد - ويعرفون في اصطلاحهم « بالمهاجرة » -
وضربنا صفحا عما كان يحدث من حيلة وحذر في
ايلافهم باجراء اختبارات قاسية للتأكد من
صدق النوaid والحماس لنصرة المذهب . كما فتح
الباب على مصراعيه امام الموالي - المسلمين من غير
العرب - لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبل
موصدا ، بل سمجد فيما بعد كثيرا من الموالي
تصدوا لزعامة الحركة الخارجية ، أكثر من ذلك
تخلي الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة
كمبدأ « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم
ومزاجتهم . والاكثر أهمية أخذهم « بمبدأ التقية »
(١١) باظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءا
للمتاعب وكانوا سلفا ينتشبتون بمبدأ الامر المعروف
والنهى عن المنكر ، حتى ولو ادى الامر الى الموت .
وغنى القول ان الفكر السياسي الاباضى صار أكثر
اعتدالا حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية
اقرب المذاهب قاطبة الى أهل السنة (١٢) .
وفي ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد في
فكر الخوارج السياسي يمكن - في اطمئنان -
دراسة دعواتهم السرية المنظمة . ويجب التنويه
بأن ما لدينا من معلومات في هذا الصدد تتعلق
بالخوارج الاباضية فقط ، وما يختص منها بالصفرية
انما وردت عفوا في كتب الاباضية ، وهي على ضالتيها
وتفرقتها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى

للدعوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق
الاباضى . والسرى ندره تلك المعلومات كامن فى
ضيايح كافة المصادر الصفرية نتيجة الغزو الشيعى
لدولتهم فى المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان
عبيد الله المهدي سجيناً فى سجلماسة عاصمة
الدولة الصفرية ، ورفض اميرها تحريره من سجنه
رغم توسلات القائد الفاطمى أبو عبد الله الشيعى ،
لذلك امكن الشيعى فى التثكيل بالصفرية بعد
فتح سجلماسة . فاستباحها لجنده ثم اضرم فيها
النيران فأتت على تراث الصفرية عن آخره ، وتفرقت
البقية الباقية من الصفرية فى اصقاع بلاد المغرب
فاندثر مذهبهم الى الابد .

على كل حال - نعلم يقيناً ان البصرة كانت
مركز التنظيم الخارجى الاباضى ، بينما ترجع ان
بلاد الجزيرة - شمالى العراق - كانت مركز
التنظيم الصفرى اعتماداً على قيام معظم حركات
الصفرية فى الشرق فى هذا الاقليم ، وقد
حدث تعاون مرحلى بين التنظيمين فى البداية ،
بدليل وصول داعيتى الاباضية والصفرية الى المغرب
«على ظهر بعير واحد» (١٣) ثم تلاشى ذلك الوئام
وحلتا الخصومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم
يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصطدمت المصالح
بين الطرفين بالتنافس على مناطق النفوذ اندلعت

الحرب التي انتهت برجحان كفة الاباضية . وامام تعرضهما للخطر معا تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا اواصر السلم والموادعة .

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية ، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا « بحملة العلم » الى الامصار بعد تلقينهم اصول الدعوة ، وتدريبهم على اساليب نشرها . وبديهي ان يمضى التنظيم في التستر والكتمان ، فكانت المجالس تعقد في سرايب تحت الارض في بيوت بعض النسوة العجائز منعا للشبهة ، بل غالبا ما كان روادها يتنكرون في ملابس النسوة اثناء عقد اجتماعاتهم . . . في الوقت الذي يبثون فيه العيون حول المكان لانبائهم عما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك .

وكانت برامج اعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الالمام بكأفه علوم العصر النقلي والعقلية فضلا عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات في كسب الاتباع وترغيبهم في اعتناق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل « وخلايا » . . . وبعد تأكيد مشايخ المذهب من اعداد الدعاة اعدادا كافيا يزودونهم بالمال والانتاع للرحيل الى مواطن نشر الدعوة ، ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم في انتظام الى شيخ التنظيم في البصرة

ليقف على نشاطهم اولا بأول ، ومنه يتلقون
الاورام والنصائح فيما يواجههم من مشكلات .
ولا يخفى ان التنظيم الأم كان يبت عيونه لمراقبة
نشاط الدعوة ومعرفة مدى اخلاصهم والتزامهم
بتنفيذ الاوامر ، يفهم ذلك من رسالة ابي عبيدة
السابقة التي توحى بأن الاخبار التي بعث بها
الداعية اليه قد وصلتته سلفا .

والراجع ان جابر بن زيد وهو من اعلام المذهب
الاباضي اسس نظام الدعوة في العقد الاخير من
القرن الاول الهجري ، وبلغ التنظيم شأوا احكامه
ابان رئاسة خليفته ابي عبيدة مسلم بن ابي كريمة ،
وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر في العلم
والحكمة الى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة
وحيلها ، وحسبنا دليلا على علمه مجادلاته الشهيرة
مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة في البصرة ، اما
نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى في عدم افتضاح
امر دعوته رغم سجنه وتعذيبه ابان امارة الحجاج
الثقفي . وفي حياة ابي عبيدة توجه الدعوة الاباضية
الى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما
عن دعائه في خراسان فقد اخفوا في مهمتهم
لتشيع اهلها ، حقيقة انهم افلحوا في استقطاب
بعض الاتباع ، لكن اعدادهم كانت محدودة لاتفى
باقامة « امامة الظهور » ومناجزة الاعداء . وقد

جاءوا بالثورة على نصر بن سيار آخر ولاة بني
امية في خراسان ، ولم تسفر مغامرتهم الا عن
افتضاح امرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة
لجيش أبي مسلم الخراساني قائد الثورة
العباسية .

ونجح دعاة الاباضية في عمان ، فقاموا دولة
اباضية فيها ، وبعث اليهم ابو عبيدة بالاموال
الوفيرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن
ثم زحفوا على الحجاز وخطب ابو حمزة الخارجي
على منبر الرسول خطابه التاريخي المشهور (١٤)
لكن الجيوش الاموية توجهت اليه من الشمال
فانسحب من الحجاز واليمن وعاد الى عمان
وحضر موت - وظلت دولتهم فيها ردحا طويلا من
الزمان ، ومنها نزحت جماعات اباضية الى شرق
افريقية لعبت دورا في نشر الاسلام بين سكانها ،
ولا تزال جماعات من الاباضية الى اليوم تقيم
بجمهورية تانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فكانت مهددة سياسيا
واقتصاديا واجتماعيا لتقبل دعوة الخوارج . فمن
الناحية السياسية شهدت البلاد في العصر الاموي
حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين
العرب القيسية واليمينية واذكاء خلفاء بني امية
لهذا الصراع بمشايعة حزب ضد الآخر (١٥)

وفضلا عن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب
 عموما ضد البربر سكان البلاد الاصليين ، ورغم
 اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع
 العرب فاعتبروا «موالي» وحرموا من حقوقهم فخذ
 في المغامرات والفتن رغم اشتراكهم في الحروب التي
 قام بها ولاية المغرب في جزر البحر المتوسط وبلاد
 الاندلس (١٦) اكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب
 دار حرب فجندوا الحملات التي اتخنت في انحاءها
 نهبا وسبيا (١٧) . لم يطبقوا تعاليم الاسلام
 باسقاط الجزية على من اسلم من السكان ، بل
 أثقلوهم بالضرائب غير المشروعة .

وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز وضع
 حد لمفاسد الادارة الاموية في بلاد المغرب فأمر
 باسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من
 استرق من نسائهم ، واعادة الارض الى ذويها
 يجنون غلتها ويدفعون عنها خراجا معلوما ليستعيد
 ثقة البربر في الحكومة (١٨) لكن هذه السياسة
 الرشيدة تنكر لها خلفاؤه ، وعول امراء المغرب
 بعد خلافته على « اساءة السيرة والتعدي في
 الصدقات والقسمة ، فخمسوا البربر وزعموا أنهم
 فيء للمسلمين (١٩) أسلموا ام لم يسلموا
 . . واشتطوا في اثقالهم بالمغارم والجبايات ارضا
 للخلفاء في دمشق الذين اشتد عليهم لطائف
 المغرب والوصائف البربريات (٢٠) .

لذلك كله ضاق البربر ذرعا بالحكم الاموى
وتطلمعوا للاحزاب المناوئة لبنى أمية لتخلصهم مما
حاق بهم من خسف وعسف . وعلى ذلك كانت
بلاد المغرب حقلا خصبا لبذر بدور دعوة
الخوارج .

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الاباضى
فى البصرة باهتمام فائق ، فبعث ابو عبيدة
- رأس الدعوة - بداعيته سلمة بن سعيد الذى
نجح فى استمالة قبائل المغرب الادنى للدعوة
الاباضية . واتخذ خليفته من جبل نفوسة
« دار هجرة » بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب
الاباضى وتصديهم لنصرته . وفى تلك الاثناء كان
المذهب الصفرى ينتشر بين قبائل المغرب الأوسط
والمغرب الأقصى ، وقد لعب عكرمه مولى ابن عباس
- رأس الصفرية بالمغرب - دورا بارزا فى هذا
الصدد فاتخذ من القيروان قاعدة للسعوة ، وفيها
كان يتصل سرا برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق
المذهب الصفرى . ونجح بالفعل فى اكتساب
معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين
قبائلهم . لذلك احرز المذهب الصفرى انتشارا
سريعا بين قبائل البربر ، كما اقبل على اعتناقه
الاقليات العنصرية المضطهدة من غير البربر كالافارقة
(٢١) . والزنوج (٢٢) فضلا عن بعض رجالات

العرب • وهكذا ساد المذهب الصفري معظم أرجاء
المغربين الأوسط والاقصى وأصبح الصفري قادرين
على إعلان الثورة • وفي عام ١١١ هـ أعلن ميسرة
« السقاء » رعيم الثوار الخروج على أئمة الجور
والحق الهزائم المتوايئة بالجيوش الاموية ،
واستمرت الثورة مشتتة حتى عام ١٤٠ هـ حيث
نجح الثوار في تأسيس دولة مستقلة في الجهات
الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هي دولة بني
مدرار عاصمتها سجلماسة (٢٣) • وجدير بالذكر
ان مؤسسها كان زنجياً يدعى عيسى بن يزيد
الاسود ، وهو امر بالغ الدلالة على اخلاص
الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسي الديمقراطي
نظرياً وعملياً •

أما الدعوة الاباضية فقد تأخرت الى حين، ومرد ذلك
ان نشاطهم جرى في بلاد المغرب الأدنى
القريبة من مصر ، فكان بوسع الخلافة الاموية أن
تبعث بجيوشها على وجه السرعة لؤاد حركات
الاباضية اذا ما فكروا في الثورة ، كذلك تريت
الاباضية ودأبوا في تؤدة وأناة على الاعداد للثورة
انتظاراً لمواتة الظروف • لذلك وطبوا علاقتهم
بمركز التنظيم الام وتعاون الجميع في الاعداد
للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة • وقد حانت
الفرصة بسقوط الدولة الاموية وقيام الخلافة.

العباسية في البصرة سنة ١٣٢ هـ . ذلك ان بنى العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق الى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال في المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التي واكبت قيام دولتهم . وبذلك تهيأ المناخ للعمل السري الاباضي ، فسافر أربعة من زعماء اباضيه المغرب الى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة . وقبل عودتهم الى المغرب أشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى احدهم ويدعى ابو الخطاب المعافري القيادة بعد تأهيله لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء الى اسماعيل الغدامسى الذى أظهر طول باع فى الفقه والافتاء (٢٤) .

وعادت البعثة الى المغرب سنة ١٤٠ هـ ، وشرع الزعماء فى العمل على انتو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سرا خارج مدينة طرابلس ، وفى التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج لمدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة اشعبه ما تكون باقتحام طروادة ، فتذكر المراجع الاباضية (٢٥) أن «الجند اختبأوا فى جواليق تحملها الجمال التى دخلت المدينة على انها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة الى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين « لا حكم الا لله ، ولا طاعة الا لأبى الخطاب » .

وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة ام انها من
 نسج خيال مؤرخي الخوارج ، فقد سقطت المدينة
 دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش
 الاباضية الى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها .
 لكن سقوط القيروان أثار نائرة الخلافة فبعثت
 جيوشها من مصر فاتخذت في الاباضية قتلا
 واسرا .

والحق ان الضربة التي حلت بالخوارج كانت
 شبه قاصمة ، فعادوا من جديد للعمل السري
 وبائعوا أحدهم في الخفاء بالامامة بعد مصرع أبي
 الخطاب ، ولقبوه « بامام الدفاع » . . كما هرب
 نائب أبي الخطاب ويسعى عبد الرحمن بن رستم
 الفارسي الى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل
 وأذرتة على إعلان « امامة الظهور » من جديد
 سنة ١٦٢ هـ ونجح عبد الرحمن في إنشاء دولة
 اباضية في المغرب الأوسط مركزها مدينة تاهرت
 وهي عاصمة الدولة الرستمية ، وابتهج التنظيم الام في
 البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة
 اباضية كبرى تضم الشرق والغرب معا . لذلك
 لم يدخر الخوارج المشازقة وسعا في مساندة
 الدولة الفتية ، فبعثوا الى امامها بالاموال الكثيرة
 يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت اواصر العلاقة
 قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفى عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين
ابنه عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين
راهم تحول امامتهم الى ملك وراثى ، وحاول
المشاركة مرارا رأب الصدع وحسم النزاع فبعثوا
بفتاويهم لاصلاح ذات البين ، كما انفذوا رسلهم
لنفس المهمة . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم
السياسية الديموقراطية لم تلن لهم قناة فظلوا
ينالون الامامة حتى وفاة الامام ، ثم آل الحكم
الى أحد ابنائه فاستمرت الثورات تترى دون
هودة ، واسفرت عن ظهور عديد من الفرق
المتشقة داخل المذهب الاباضى . هو امر جعل
التنظيم الام يفقد ثقته فى الامامة الرسمية بعد
تحولها الى ملكيه وراثية . فانقطعت الصلات بين
الطرفين منذ ذلك الحين ، وظلت الانشقاقات
الذهبية تعمل عملها فى اضعاف الدولة الرسمية
حتى سقوطها سنة ٢٩٧ هـ على يد الشيعة
القواطم .

ومهما يكن من امر ، فان نجاح الخوارج فى
اقامة دولة فى عمان وحضرموت ودولة ببلاط
المغرب دليل واضح على فعالية أسلوب التنظيم
السرى وجدواه بالقياس الى أسلوب الثورات
الهوجاء التى لم تسفر الا عن اضعاف الحركة
الخارجية .

المراجع والحواثي

- (١) جمل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنوانا لكتابه
عن خلافتي عثمان وعمل .
- (٢) أنظر : محمود اسماعيل : جمل حول الغوارج وقضية
التحكيم - دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .
- (٣) عرفوا كذلك بالحرورية نسبة الى ثورة حروراء
- بجوار الكوفة - التي نزلوها بعد مفارقتهم عليا ، كما اطافوا
على انفسهم « الشراة » تعبيرا عن شرائهم بالدينيا .
- انظر الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٦
Smith: the Ibadites moslem world, Vol. ١٢,
P. 284
- (٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- (٥) الاسفرائيني : ص ٤٦ .
- Spanish Islam. p. ١30 (٦) .
- The Caliphate. p. 407. (٧)
- (٨) الدينوري : الاخبار الطوال ص ٢٧٥ .
- (٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .
- (١٠) أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة : رسالة في احكام
الزكاة ورقة ١١٤ مخطوط .
- (١١) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥١ .
- (١٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٢ .
- (١٣) أبو زكريا : السيرة واخبار الائمة ورقة ٢ مخطوط .
- (١٤) أنظر : ابن عبيد ربه : العقد الفريد ص ١٤٤ - ١٤٧ .

(١٥) عمد بنو أمية الى احياء النعرات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب في كافة الولايات الاسلامية ليفهموا حكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسي ، فتارة يؤازرون عرب الشمال ، الفيسية - واخرى يساندون اليهنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران اتصرع بين الحزبين في المشرق والمغرب على السواء حتى صور بعض الدارسين تاريخ بنى أمية - على انه حلقات متصلة - من اتحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن عذارى : البيان المغرب ص ١ الى ص ٤٩ وما بعدها

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٤ .

(١٨) نفسه ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيرواني : تاريخ الفريقية والمغرب ص ٩٩

(٢٠) ذكر ابن خلدون ان هشام بن عبد الملك كان يطالب عامله على بلاد المغرب « بالوصائف التبريرات والادوية العملية الالوان وانواع طرف المغرب ، فكان انزالى يتفانى في جمع ذلك وانتحاله حتى كانت الصرمة من الفم تهلك باللبح لاتعساذ الجلود العملية من سسختائها ، ولا يوجد منها مع ذلك الا لواحد وماقرب منه » .

انظر العبر : ٦ الى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالانزلة الموالدين من العناصر الفينيكية والرومانية والبيزنطية التي عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء اقلية عنصرية كانت تقيم بالمدن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام .

حظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا للعتات والاضطهاد من قبل الولاة الامويين ، فاقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا في الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار .

راجع « البكري » المغرب ص ٦ La : Vonderhegden
Berberie Musulmane P.8.

(٢٢) يقصد بهم الرقيق الاسود المستجلب من افريقية جنوبي الصحراء منذ الحكم الروماني والبيزنطي ، وكانوا يعملون في المزارع او في القصور ، وبديهي ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوي عليه من اقرار لمبدأ المساواة . لكنهم وجئوا بونا شاسعا بين تقليد الاسلام السمحة وبين المياسة الاموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج واسسهموا في الثورة على ولاة بني امية في المغرب .

انظر : مجهول : كتاب الاستبصار ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسي !

طبقات الامم ص ١٢ :

(٣٣) راجع الفصل الخاص بدولة بني مدرار في سجل حامة في كتاب « الخوارج في بلاد المغرب » للمؤلف .
(٤٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابو زكريا . السيرة ورقة . وما بعدها ، السماخي : السير ص ١٢٤ وما بعدها .
(٢٥) ابو زكريا . ورقة ٧ ، الترجيبي : طبقات الاباضية ج ١ ورقة ١٢ مخطوط .

المرجئة

من التبرير الى الثورة

ان تتعدل الايديولوجيات مسايرة لتغير الواقع الاجتماعي حقيقة لمسناها بوضوح في تطور الفكر السياسي عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) ، اما ان تتحول المعتقدات التبريرية الى ايديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعي وتعمل على تغييره فظاهرة تسترعى الانتباه ، وهي تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسي عند المرجئة .

لم يغب عن ذهن الدارسين لتاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى

سياسي ، لكن قليلا منهم من فطن الى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب انوسط (المرجئة والمعتزلة) ، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبية اعتقادية وحسب ، تدور عقائدها حول مسألة التفر والايمان (١) كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقي الكلامي في تناول مسائل الالهيات (٢) ولعل اغفال الجانب السياسي فيما يتعلق بالمرجئة راجع الى تاخر ظهورهم تاريخيا فضلا عن تضاد دورهم السياسي بالقياس للدور المتعظم الذي قام به المسيحية وانخوارج . فالتقوى الاجتماعية التي مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما أفترقت الى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الاموى واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيرا بتغيير الوضع القائم Status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ولما كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تعاطفت المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة ، فلما انتصر اليمين ، انحدروا له وبرروا لوجوده ولم يشاركوا اليسار معارضته وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معترك الصراع السياسي في النصف الاول من القرن الاول الهجري الذي صال فيه الخوارج والشيعية وجالوا وكشأن أحزاب الوسط دائما ، راقب المرجئة عن

كتب الصراع بين اليمين واليسار ، فلما بدا في الأفق.
ترنح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التي كادها له
الخوارج والشيعة ، مالوا ناحيه اليسار لمشاركته
مكاسب النصر الذي لاح وشيكا ، فاشترکوا في
كثير من الثورات التي قامت ضد بنى أمية
و نضبوهم العداء . فلما قمعت هذه الثورات عولوا
على العمل السرى المستقل المنظم ، وكما فعل
اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالي للنشر
مذهبهم بعد «تثويره» وتطويعه بما يتسقى وطبيعة
التطورات الاجتماعية حتى اذا ما نهجت دعوتهم
بمضمونها الاجتماعى الجديد قاموا بالثورة التي
أسنرت عن أضعاف نفوذ اليمن فى المشرق ومهدت
لسقوط دولة بنى أمية فى النهاية ، وهكذا كن
التطور السياسى فى فكر المرجئة استجابة لمتغيرات
واقع لاجتماعى (٣) وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين
فرقتهم كحزب انتهازى وصولى يحدد مواقفه
وفقى ما يناسب أغراضه ومصالحه ، شأنه فى ذلك
شأن أحزاب الوسط عموما . فلنحاول رصد
التطور الفكرى لعقائد المرجئة ودورهم السياسى
كحزب محيد ثم مشايخ لليمين ، فمالي لليسار
الى ان صار حزبا يساريا ثوريا فى نهاية الامر .
وقف المرجئة فى البداية موقفا سياسيا محايدا.
بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة.

تماما للطبقات التي منلت اليسار ، وحسبنا ان
نافع بن الازرق أشد زعماء اليسار المتطرف -
الحوارج - تطرفا هو اول من أطلق عليهم اسم
« المرجئة » (٤) لموقفهم المحايد فيما حدث من خلاف
بين المسلمين في اواخر عصر عثمان ، فلم يسهموا في
الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع « العثمانية » في
الاخذ بثأره بعد مقتله بالانضمام الى معاوية بن
أبى سفيان وإنما آثروا التريث الحذر أنتظارا لما
يسفر عنه الصراع من نتائج .

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد الانتهازي
من الصعوبة بمكان ، « فمقالات » المرجئة الاولى
معدومة ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل إلينا
لاضطهادهم في العصر العباسي ، عصر التدوين
التاريخي (٥) .

واذا كانت كتب الحوارج والشيعة تزخر بروايات
ومأثورات وأحاديث مصطنعة او منحولة يستشف
منها النبتة الاولى للتيار الذي تبناه قبل ظهورهم
كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات مماثلة
يمكن ان تكشف عن جنود التيار الارجائي . غير
ان الأستاذ أحمد أمين (٦) ذهب الى أن هذا التيار
يمكن تلمسه بين بعض الصحابة الاول كآبى بكر
وعبدالله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف

موقف الحياد في النزاع الذي وقع في اواخر خلافة عثمان وحجته في ذلك هي الحديث الشريف الذي رواه ابو بكره عن الرسول (ص) حيث قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي اليها ، الا فاذا نزلت او وقعت ، فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان لله ارض فليلحق بأرضه فالحياد هنا كما اعتقد الاستاذ احمد امين قائم على أساس ديني مبعثه اشك في » قضية « مشتبهة » (٧) وظل هذا الموقف — حسب رأيه — رائد جماعة المرجئة ابان « الفتنة الكبرى » اعتماداً على نص أورده ابن عساكر يقول ان « الشكاك هم الذين شمكوا » وكانوا في المغازي ؛ فلما قدموا الى المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل واصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق واصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ونرجى أمرهما الى الله حتى يكون الله هو السدي يحكم بينهما » (٨) ويبدو ان الاستاذ

احمد امين قد تأثر فى صياغة رأيه هذا بما ذهب اليه جولد تسيهر (٩) من ان « عقلية هؤلاء الناس (المرجئة) يمكن ان ترتبط برأى معتدل ظهر فى عصر أقدم ٠٠ فلم يشتركو فى الخلاف وتركوا الى الله أمر الحكم فيه » .

ويخيل لينا ان هذا الموقف الحيادى القائم على اساس الشك فى عدالة مواقف القوى المتصارعة لا ينسحب على المرجئة انما يخص جماعة من كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وسعد بن أبى وقاص وغيرهما ممن ذهبوا فى النزاع وآثروا العافية فى دينهم . أما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثارا للسلامة فى دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما اعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث النبوى السابق - رأى الحكمه فى الانصراف الى أمور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كن ماليا لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضا لان الموقف فى بدايته كان فى صالح على وهذا يفهم من قول ابن عساكر السالف الذكر ، فاعتزالهم الصراع كان من باب التريث الانتهازى الحذر ، فلما تمخض الصراع عن تدهور مركز على.

وبدأ نجم معاوية في الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته
فأعترفوا بشرعية خلافة و برروا لسياسه الامر
الواقع لذلك حق النوبختي (١٠) ان يصممهم بأنهم
« أهل الحشو واتباع الملوك واعدوان كل من غاب ،
فسموا مرجئة لأنهم توالوا المختلفين جميعا وزعموا
ان أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر
بالايمن » .

ونستطيع ان نجد مصداقا لذلك في المراجع . .
فالقضاع الاول من المرجئة يشمل اولئك الذين
سماهم الخياط (١٢) « بالنوابت » وهم على حد قوله
« عثمانية تقول بالجبر والارجاء » ، والقضاع الآخر
ممن كانوا على شاكلة غيلان بن أبي غيلان الدمشقي
الذي كان أبوه من موالى عثمان بن عفان وتلق بمعاوية
في الشام حين ظفر بالخلافة (١٣) ، ولا تصافهما معا
بالإنتهازية والوصولية قال عنهم الزبيدي (١٤)
انهم « حشوية » . والحشوية كما ذكر النوبختي هم
« آتباع الملوك » واعدوان كل من غلب » .

ولما انتهى الصراع بغلبة معاوية ، تبعه المرجئة
فكانوا لحكمه عوناً وسنداً ، جندوا آراءهم
ومعتقداتهم لتبرير خلافته وإقناع المسلمين بطاعته ،
وهذا يفهم من رأيهم في « مرتكب الكبيرة » اذ

بينما نادى الخوارج بكفره ، ووضعوه المعتزلة في منزلة بين الكفر والايمان راي المرجئة التوقف في الحكم وارجاء الامر الله سبحانه وتعالى (١٥) ، وفي ذلك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التي نظرت الى بنى امية كمغتصبين للخلافة كما انهم قالوا بأن الايمان تصديق بالقول دون العمل (١٦) بمعنى ان العمل ليس ركناً من اركان الايمان ولا داخلاً في مفهومه (١٧) وهذا يفسر موقفهم في العزوف عن مناوأة الحكم والرضوخ لطاعتهم دون ان ينال ذلك الموقف السلبي من صحة ايمانهم على عكس الخوارج الذين دعوا الى ضرورة مناوأة الخصوم وفقاً لمبدأ « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، وفي قول المرجئة بأن « مادون الشرك مقفور » ، وان العبد اذا مات على توحيد لا يضره ما اقترب من الآثام واجترح من السيئات (١٨) تبرير واضح لاغتصاب بنى امية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال واساليب الترغيب والترهيب . لقد كان الارجاء لذلك « دين الملوك » لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الاموية كسائر الفرق الاخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا بوجود طاعتها « وكفى ذلك تأييداً » (١٩) ، وفي ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بنى امية بكافة الفرق الاسلامية

باستثناء المرجثة • ولا يخالجننا شك في ان شيوخ هذا المذهب حظوا برعايه الامويين الاوائل ، فاقام بعضهم في دمشق (٢٠) في وقت تعرض فيه شيوخ الفرق الاخرى لضروب التعذيب والاضطهاد • اما الخوارج فقد لاقوا عنتا شديدا من ولاية العراق فاضطروا الى نقل مسرح نشاطهم الى بلاد المشرق • بينما تعرض الشيعة في الكوفة للمحنة وأرغموا على مساعدة ولايتها في مناهضة الخوارج كيما يضعف بعضهما البعض فيتخلص بنو امية من البدع اعدائهم . في وقت واحد •

هذا - وقد نعم شيوخ المرجثة بالاقامة في البصرة دون ان يجدوا عنتا من ولايتها فعولوا على نشر المذهب بين اهلها ، وكان حسان بن بلال المزني اول من دعا الى مذهب بين اهل البصرة (٢١) فلقبت دعوته قبولا اذ وجد البصريون في الارزاء ضالتهم المنشودة لانهم سئموا الحروب وآثروا السلامة والعافية من جراء ما لاقوه من احوال قبيحة معارك الجمل وصفين والنخيلة • واصبح الارزاء بمثابة الصيغة المنهجية التي تمنطق رغبتهم في المودة والوفاق الى الراحة (٢٢) ، كما اصبح مذهبيا مهدئا لغلاء المذاهب المتطرفة (٢٣) التي لم تجد لديهم قبولا • ولا غرو فقد تحول معظمهم الى الارزاء وعنوا بأمورهم الداخلية (٢٤) دون نظر الى نوعيه

«السلطة الحاكمة التي لم تكن حسب مذهبهم
« حكومة خارجة ضائة » (٢٥) . . وهذا المنطق
يؤكد ما أنطوى عليه الارجاء من طابع
« بنتامى » نفعى تى مرحلة التبرير ، او على
الاقل من نزعة برجائية تغلب المصلحة على ماعداها ،
وهى مألوفة لدى أحزاب الوسط فى كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم ان يظلوا على ولائهم
لليمين طويلا ، فالسخط على بنى أمية مألوف ان
بلغ مداه والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقما (٢٦)
ومحاولات الاصلاح التى انجزها الخليفة الورع
عمر بن عبد العزيز تنكر لها خلفاؤه ، واشتدت
ضربات اليسار (الخوارج والشيعة) رغم ضراوة
بنى أمية فى القمع والبطش ، وبات فى الافق
سقوط بنى أمية لامحالة . لذلك استشعر المرجئة
تحول الموقف فى صالح اليسار ، فداروا مع الفلك
حيث دار ، وتعاطفوا مع التيارات الجديدة التى
تصدت للدفاع عن العدالة ، فالآراء التبريرية
السالفة تحولت الى أيديولوجية اصلاحية تعانق
الواقع الاجتماعى الجديد ، ولاغرو فقد اتسم الفكر
الارجائى فى هذه المرحلة بطابع الاصلاح ، فتألب
المرجئة « بالعمل بالقرآن والسنة والاخذ بمبدأ
الشورى » (٢٧) فهاهى ملامح هذه المرحلة الجديدة
فكريا ، واجتماعيا ، وسياسيا .

من الناحية الفكرية نلاحظ « تشويرا » للعقائد
 الارحائية ، اذ تأثرت باراء الخوارج والشيعة في
 الثورة على الظلم ، كما تبنت بعض مبادئ اقدرية
 في الحرية الانسانية . . واقبل الموالي على اعتناق
 المذهب فشكّلوا القوى الاساسية للارحاء في صيغته
 الجديدة ، فكان هذا تحولا اجتماعيا خطيرا اسفر
 عن نتائج سياسية هامة ، اذ اشترك المرجئة في
 الحركات السياسية المناوئة لبنى امية كحركاتى
 عبد الرحمن بن الاشعث ويزيد بن المهلب .
 ويخيل اليّنا ان هذا التحول بدا في الستينات
 من القرن الاول الهجرى ، مرتبطا بمدينة الكوفة ،
 بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبل .
 وكانت الكوفة مهية تماما لنمو الآراء الجديدة
 للمرجئة ، فكانت المذاهب والفرق تتنافس في جو
 علمى مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون
 ويتبارون في بيئة « تحترم قضية العلم وموجب
 الشرع واحكام النظر (٢٨) » فاتيح للارحاء ان يفيد
 من هذه المذاهب في فلسفة ايديولوجيته الجديدة .
 فشاركوا كافة احزاب المعارضة القول بأن « الامامة
 لا تثبت الا باجماع الامة » (٢٩) وفي ذلك اسقاط لحق
 بنى امية في الحكم على اساس ان في الامة من لم
 يعترف بشرعية خلافتهم . واقتبسوا من الخوارج
 آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية

الامامة في غير قريش » « واحقية كل من كان قائما بالكتاب والسنة لها » (٣٠)، كما تخلوا عن معتقداتهم التبريرية السابقة انتهى كانت تفصل العمل عن الايمان ، وأخذوا عن الخوارج والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمان بمعنى التصمس لتقويم الانحراف والنهاى عن المعاصى « فمن تمكن فى قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص و يقين لم يخالفه فى معصية » (٣١) فالعمل هنا لصيق بالايمان وصادر عنه صدورا ضمينا خاصة وان « الايمان لايزيد ولا ينقص » (٣٢) ، وهذا يعنى ان الارجاء فى صيغته الجديدة « أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة » على حد تعبير باحث معاصر . (٣٣) وهذا التشدد نجد له اصلا عند الخوارج الداعين « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ولعل التقارب بين الارجاء ومذهب الخوارج فى تلك المرحلة كان سببا فيما اطلق على المرجئة آنئذ « مرجئة الخوارج » .

كما تأثر الارجاء بالتشيع ، فأنخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة « التأويل » (٣٤) التى تتيح لهم نوعا من المرونة فى تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعى المتغير ، وفضلا عن ذلك تأثروا بفكرتى « النقية » والمهندى المنتظر ، وهو ما سنعرض له فيما بعد مفصلا . وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة

لم يجدوا غضاضة في اظهار تشييعهم (٣٥)
 لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مع آل
 البيت رغم بطش ولاة بنى امية (٣٦) .
 ولم يجد المرجئة غضاضة في اقتباس بعض
 آراء القدريية أسلاف المعتزلة والتنكر لمعتقداتهم
 السابقة ، فتركوا القول بالجبر الى القدر ،
 وربطوا بين الايمان والعقل ربطا محكما ، يتضح
 ذلك من قولهم « الايمان بما كان لايجوز في العقل
 الا ان يفعل ، واما ما كان جائزا في العقل الا بفعل
 فليس ذلك من الايمان » (٣٧) وهذا يعنى الجمع
 بين العمل والنظر العقلي كشرط للايمان « فالتوحيد
 بغير نظر لا يكون ايمانا » (٣٨) . كما اعتقدت بعض
 فرق المرجئة بأواء القدريية فيما يتعلق بخلق
 القرآن ، (٣٩) ولاغرو فقد خلط بعض علماء الفرق بين
 المرجئة والمعتزلة (٤٠) واطلقوا عليهم « معتزلة
 المرجئة » ومع ما ينطوى عليه هذا الخلط من خطأ
 فله دلالة على تأثر الارجاء في هذه المرحلة
 بالاعتزال الى حد كبير (٤١) .

قصارى القول ان الارجاء بمفهومه الثوزى
 الجديد أصبح ثالث أحزاب المعارضة للمخلافة الاموية
 الى جانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرفت آراؤه
 المعتدلة ، وثورت مبادئه التبريرية حتى لقد قال
 النخعى « لانا على هذه الامة من المرجئة اخوف عليهم

في عدتهم من الازارقة» (٤٢) . ولا يخفى أن الازارقة .
أكثر فرق الخوارج تطرفا وثورية .

وما كان للارجاء ان يصبح مذهباً ثورياً الا بعد
ان اعتنقه الموالي ، ذلك ان الموالي انخرطوا في
احزاب المعارضة لاكساب ثوراتهم شكلاً شرعياً
استناداً الى ركائز مذهبية دينية . فكانوا قسمة بين
احزاب المعارضة الثلاثة ، وفي هذا الصدد ذكر
ابن سعد (٤٣) نصاً هاماً يقول «كان للفقيه ابن ابي
الجعد الغطفاني مولى له ستة بنين ، فكان اثنان
منهم متشيعين ، واثنان مرجئين . واثنان يريان .
رأى الخوارج » . وكان موالى الكوفة سابقين الى
اعتناق مذهب المرجئة ، اخذوه عن ساداتهم من
العرب الذين لم يكونوا على وئام مع الحكومة الأموية
من جراء سياستها في التحيز لعرب الشام دون
عرب العراق ، لذلك عول بعض زعماء عرب العراق
على الثورة طلباً للمساواة ، فبثوا هذا المطلب في
مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء . فمحمد بن
الاشعث بن قيس - من المرجئة - كان حليفاً على
بنى أمية وحاربهم في صفوف مصعب بن الزبير ،
ثم ورث ابنه عبد الرحمن أحقاده فقام بثورته
المشهورة التي ستعرض لها بالدراسة . وقد تلقى
عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن

الاشعث هذا ونشره بين الموالى (٤٤) وكان ذر
ابن عبد الله بن زراره ائهمداًنى . الذى ورث عن ابيه
حقه على بنى امية وولاتهم فى العراق (٤٥) - وعمر
بن مرة بن عبد الله المرازى من اقطاب الدعوة للارضاء
بين موالى الكوفة (٤٦) عن هؤلاء وامثالهم من عرب
العراق تلقى موالى الكوفة مذهب المرجئة ، فكان قيس
الماصر - من سبى الديلم - مولى على بن ابي طالب
قول من اعتنق المذهب من موالى الدوفه (٤٧) وعنه
أخذ ابنه عمر - من موالى ثقيف - وتبحر فى معرفة
الاصول المذهب وفروعه حتى صار شيخاً لفرقة
المصرية الارجائية (٤٨) اما عبيد المكتئب شيخ فرقة
العبيدية فكان من موالى ضبه (٤٩) . كذلك كن
غسان الكوفى رئيس فرقة الغسانية من الموالى ،
وقد عاصر ابا حنيفة « وكان يحكى عنه مثل
مذهبه » (٥٠) . وهكذا كانت الكوفة مركزاً للارضاء
فى صيغته الجديدة ، حيث التقت امال الموالى فيها فى
التخلص من مفاصد السياسة الاموية مع رغبة عربها
فى مساواتهم بعرب الشام . وبديهي ان ينزح
اليها كثيرون من مرجئة البصرة (٥١) انما قمين على
سياسة الحجاج ، فلما اشدت ساعدهم عولوا على
الثورة .

ولا تعوزنا الأدلة على انخراط المرجئة فى ثورة
عبد الرحمن بن الاشعث (٨٠ - ٨٤ هـ) (٥٢) فقد

اشترك فيها زعماءهم من أمثال عامر الشعبي ومحمد ابن السائب الكلبي (٥٣) وعبد الرحمن بن ابي ليلى كما اشترك فيها جمهور من الموالي جنباً الى جنب مع عرب العراق في جيش ابن الاشعث المعروف « بجيش الطواويس » ، الذي تكون من مائة الف عربي ومثلهم من الموالي . وبايع المرجثة ابن الاشعث على « كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال » .

وتمركز الثوار في الكوفة وهزموا جيوش الحجاج في عدة معارك . وحاول الخليفة عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربي دون الموالي ، فعرض عليهم عزل الحجاج « وان تجرى عليهم اعظياتهم كما تجرى على اهل الشام » وان يتولى ابن الاشعث اماره ولاية يختارها ، لكن الموالي ابوا الا خلق الخليفة نفسه ، فبعث الخليفة بالامدادات الى الحجاج من جنود الشام فهزم الثوار في وقعة دير الجماليم بخارج الكوفة وأثنى فيهم قتلاً وتذبيحاً ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على انفسهم بالكفر ففعل الكثيرون خوفاً وتقية .

لم تكن ثورة ابن الاشعث مجرد صراع بين العراق والشام كما ذهب فلهوزن (٥٤) ، كما لم تكن صراعاً بين القيسية واليمينية وحسب ، كذا

لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصى ليس الا ، فلا يمكن اغفال دور الموالى الذين ثاروا طلبا للمساواة بالعرب فى الضرائب والاشتراك فى ديوان العطاء فالتفت اهداف هذه القوى جميعا فى مناصرة الحكم الاموى ، وكان مذهب الارجاء بعد تشويره بمثابة آلوثاق الدينى الذى ربطها ووحدها فالثورة اذن ثورة اجتماعيه ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ، كذا حرصه على طرد الموالى من الكوفة واعادتهم الى بلادهم ، وفى ذلك ذكر ابن عبد ربه (٥٥) ان الحجاج زجرهم بقوله « انتم علوج وعجم وقراكم اولى بكم ، ثم « فرق جمعهم كيف احب وصيرهم كيف يشاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلدة التى وجهه اليها » .

وكما اشترك المرجئة فى الجبهة الائتلافية التى تزعمها ابن الأشعث ضد بنى أمية ، فقد لعبوا نفس الدور فى مساندة حركة أخرى قام بها يزيد ابن المهلب (١٠٠ - ١٠٢ هـ) وأعطوها طابعا ثوريا اجتماعيا دينيا كذلك . والتوافق بين الثورتين يكاد يكون تاما ، فلم تخل حركة ابن المهلب من دوافع شخصية نظرا للعداء بينه وبين الخليفة يزيد بن عبد الملك (٥٦) . كذلك ظهر

فيها الصراع واضحاً بين القيسية واليمينية ، فقد
 أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمينية وجعله
 نصف عطاء القيسية . (٥٧) كما اشترك فيها الوالي
 في جنوب العراق (٥٨) بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ
 المرجئة من أمثال السميميدع الكندي وأبي روبة
 وثابت قطنه وتبعهم جمهور مرجئة العراق (٥٩)
 وظهّرت مبادئ الأرجاء واضحة في شعارات
 النورة ، فقد طرحت مبادئ الدعوة للعدل
 المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموي والرجوع
 إلى الشورى « وبويع ابن المهلب على كتاب الله
 وسنة نبيه » (٦٠) . وتمكن من الاستيلاء على البصرة .
 وما يليها من فارس والأهواز ، لكنّه ما لبث أن
 هزم وقتل حين انفذ إليه الخليفة جيوش الشام .
 وتعرض المرجئة للاضطهاد والبطش الشديد وأهتجن
 رؤسائهم أعسر الامتحان وأشقه .

وبات واضحاً ان الأرجاء الذي كان مشايخاً
 للحكومة الأموية تحول إلى دعوة مساندة للحركات
 المناوئة لها ، فأسرفت الحكومة الأموية في تعقب
 المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة في خلافة هشام
 ابن عبد الملك الذي رعى العراق بوال قاس هو
 خالد بن عبد الله القسري (٦٦) . كما نكل هشام
 بشيوخ المرجئة في الشام وقتل بعضهم من أمثال .

غيلان الدمشقي (٦٣) جرى خالد على نفس الوتيرة .فسفك دماء المرجئة وتعقب فلولهم ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم - من اعلام الارزاء - صبيحة عيد الاضحى كما تذبح الخراف (٦٤)

وعلى اثر ما حل بالمرجئة من محن كان عليهم ان يغيروا وسائل كفاحهم فشرعوا بالفعول فى اتباع سياسة جديدة ، ويخيل اليها ان هذه السياسة انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة « تنوير » الخلافة فى الشام باحتواء الخلفاء الى مذهبيهم واقناعهم باتباع سياسة الاصلاح ، وثانيهما الدعوة السرية المنظمة فى خراسان على نسق ما فعله انشميعة والخوارج . ويبدو انهم تعاونوا مع المعتزلة فيما يتعلق بالشق الاول ، بينما أفادوا من الدعوة الهاشمية فى تحقيق الشق الآخر .

فنعلم ان مرجئة الشام اقتربت أفكارهم الى حد كبير من آراء المعتزلة ، ونجحوا فى اقناع الخليفة عمر ابن عبد العزيز بالعضول عن سياسة أسلافه والمساواة بين العرب والموالى فى الحقوق والواجبات كما كانوا وراء « ترشيد » الخليفة الوليد بن يزيد الذى حاول ان يعيد سيرة عمر بن عبد العزيز . بعد انتكاس اصلاحاته عقب وفاته ، ولا غرو ، فقد كان الوليد « يتودد الى القدرية والمرجئة » (٦٥) ويعمل وفق نصائح شيوخهم . وعول الخليفة مروان بن

محمد علي مواجهة المشكلات المتفاقمة في عصره بروح
اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودد الى شيوخهم ،
ويقال أنه اعتنق مذهبهم حيث أخذ عن مؤدبه
الجعيد بن درهم حتى عرف لذلك بمروان
«الجعدى» (٦٦) ولعل اقبال الأمويين الاواخر على
الارجاء يفسر رغبتهم في تأجيل سقوط دولتهم عن
طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطار
اليسار ، وحق لفلهوزن (٦٧) القول تأسيسا على
ذلك بأن «الشوار من أهل الديانة والورع قد ثبتت
قدمهم وازدادت قوتهم في الشام » .

غير أن سياسة الاصلاح ماكان لها ان تحقق
اهدافها ، فقد كثر الموقف يتطلب ثورة شاملة ،
ذلك ان الدعوات السرية الهاشمية والخارجية
أخذت تعمل عملها في شرقي الدولة وغربيها
وفي جنوبيها أيضا . وشارك المرجئة الخوارج
والشيعة في اتباع أسلوب الدعوة السرية المنظمة ،
وحاولوا بادی الامر ان يتخذوا من العراق ميدانا
لنشاطهم فاتجهوا الى البصرة مركزهم القديم في
دور التبرير ، لكن دعوتهم فيها لم تلق
رواجا (٦٨) .

عندئذ يرم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث
كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالي . لذلك
اتبعوا نفس النهج ، وطوعوا اراهم الاعتقادية

بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، وافادوا في هذا الصدد من فكر الشيعة السياسي . فقالوا ان « من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان أظهر اليهودية والنصرانية » (٦٩) . وهذا يعنى « التقية » بداهة كما قالوا « بالتأويل » وسبلوك نهج المجاز في المسائل المختلطة عليها (٧٠) ، وهو منطلق يتيح لهم المرونة في تكييف المواقف بما يساير طبيعته الظروف ومقتضيات الحال . كما تنقفوا فكرة « المهدي المنتظر » فقالوا بأنه سيظهر « ليهدم سور دمشق ويزيل امر بنى أمية » (٧١) ، وسبقوا العباسيين في الدعوة « لصاحب الرايات السود الذى يظهر من المشرق فيملا الأرض عدلا بعد ان مثلت جورا » (٧٢) والصلة وثيقة منذ عصر النبوة بين الألوية السود ومحاربة الضلال والعدوان (٧٤) واذا كانت الحركة العباسية تقوم « بالدعوة للرضى من آل محمد » فقد دعا المرجئة « للرضى » من المسلمين بعامه ، وهو أمر زاد في الاقبال على دعوتهم التى تعد من هذه الزاوية أقرب الى « ديموقراطية » الخوارج منها الى « الاوليجركية » الهاشمية التى تقصر حق الامامة على آل البيت فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجاح فى المشرق ، فعبد الله الجملى المراتى داعية المرجئة

«تهافت الناس عليه» (٧٥) ، وأبو معاوية الضرير أحرز ما أحرزه سابقه (٧٦) ، وجواب بن عبد الله التيجي الكوفي أقبل عليه أهل جرجان وتلقوا عنه أصول المذهب (٧٧) . أما أشهر اندعاة على الإطلاق فهو أنجهم بن صفوان الذي يعزى إليه الفضل في إتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الأرجاء بها إليه (٧٨) ، ولا غرو ، فقد كان خراساني الأصل - فيقال إنه من ترمذ أو سمرقند - ثم اعتنق الإسلام وسكن الكوفة كمولى لبني راسب من الأزد (٧٩) ، وأخذ الأرجاء عن الجعد بن درهم في صورته المتطورة ، فقال بخلق القرآن ومسئولية الإنسان عن أفعاله (٨٠) ، مخافاً في ذلك أهل الحديث والأثر . ولنجهم مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيها « بما جعل الناس ينجذبون إليه » (٨١) . وقد بدأ الدعوة للأرجاء في ترمذ ، ومنها انتقل إلى بلخ ، وواصل بالحارث بن هريج . الذي تصدى - لقيادة الثورة على بني أمية في خراسان - فكان كاتبه (٨٢) ورأس دعوته ، وقارىء كتبه في المجامع والدعوى إلى رأيه في الخروج على بني أمية (٨٣) ، وبفضله أقبل الموالي على اعتناق الأرجاء والانضمام إلى ثورة الحارث . (٨٤) وهكذا لم ينصرم القرن الثاني الهجري إلا وكان الأرجاء سائداً في الأقاليم الشرقية من الدولة

الأموية (٨٥) ، وحق لفلهوزن (٧٦) القول بأن
« الأرجاء في خراسان كان سياسة في جمـح
الشمل » لأنه « كان اشبه شيء بآثر عكسي اخلاقي
لذلك الاسلام الشكلي دين الحكومة العربيـه في
ذلك الحين (٨٧) »

فقد رفع المرجئه انذاك شعارات براقة كالدعوة
للمساواة دون نظر الى العصمية او العنصر ، ثم
نادوا بضرورة العودة الى تطبيق الشريعة (٨٨) على
أساس من التسامح والرضى (٨٩) بدلا من العنف
وسفك الدماء كما هو الحال بالنسبة للخوارج
(٩٠) .

ومن هنا اقبل الخراسانية على الحارث بن سريج
فجند منهم سبعين الفا (٩١) اعتمد عليهم في اعلان
ثورته الشهيرة . ولا حاجة بنا للاسترسال في
سرد وقائعها (٩٢) واحداثها بقدر الاهتمام بتأمل
دوافعها وطبيعتها واهدافها .

ونحن نخالف رأى الاستاذ احمد أمين (٩٣) في ان
الثورة قامت « لاسباب قبلية ، وعداوات شخصية »
فالعامل القبلي لم يكن ذا اثر ائبته في الحركة
التي اتخذت طابعا اجتماعيا دينيا خالصا ، اذ
اشترك فيها العرب جنبا الى جنب مع الموالي
وقاموا بمحاربة السيادة العربية مستندين الى

الاسلام» (٩٤) • فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الاموية عن جادة الشريعة ، فعبّرت من ثم عن « الاسلام الثائر الذى جعل تلك المبادئ أساسا لمعاربة نظام الحكم الذى كان قائما اذ ذاك وجعل يدعو للحرب نصرا لله على بنى أمية وعلى عمالهم ، ونصرا للحق على الطغيان والعسف » (٩٥) • ومن هنا انبرى الفقهاء يحضون الجماهير على الثورة المشروعة ويذكون جذوتها ، فكانوا يقولون « • قاتلوهم ، ولا تأثموا من قتلهم بنية ويقين • على آثامهم قاتلوهم • وعلى جورهم فى الحكم وتجبرهم فى الدين » (٩٦) •

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيها بين العرب والفرس • انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معا فى مواجهة الارستقراطية العربية فى خراسان ومن دار فى فلكها من الارستقراطية الفارسية القديمة • لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور « والانتلجنسيا » الدينية من الفقهاء — من القيسية واليمينية على السواء (٩٧) — الى جانب صفار الملاك من الموالى وسكان القرى من الفلاحين المعدمين • بينما ضم المعسكر الاخر الجند العربى الاموى بخراسان الى جانب طبقة

الدهافين التي كانت عصب الادارة الأموية ، لذلك
يمكن القول ان الاوضاع الطبقيّة كانت فيصلا في .
التمييز بين جند الثوار وأعدائهم ، بين « جند الله
وجند الحكومة » .

كذلك ينتفى الدافع الشخصي تماما اذا علمنا
ان احازت بن سريج - زعيم الثورة - لم تراوده
الاماع شخصيّة ولم يندر بخلفه تحقيق أمجاد
دنيوية ذاتية . فقد عرفناه - في المراجع - مسلما
نقيا ورعا وزاهدا مصلحا رهن حياته للدفاع عن
العدالة حتى لقد قاتل الاثراك في صفوف المسلمين
حين كانت الحرب جهادا ، ثم حارب المسلمين
في صفوف الاثراك - بعد اسلامهم - حين أهدرت
الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة
الشريعة « ٩٨ » ، فهدفه الذي تفانى في سبيله
يفهم من قوله « ماقرة عيني الا ان يداع الله » كما
ذكر الطبري (٩٩) . وسلوكه معسداق لقوله ،
فحين ساءومه الوالي الاموي بخراسان - فصر بن
سيار - ليكف عن الثورة وبعث اليه بالاموال
والفرش والخيول ، تعففت عنها وقسمها بين أتباعه
بالتساوي ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه
بالولاية والاموال الكثيرة - عرض عليه مائة الف
دينار - وأرسل اليه خطابا قال فيه « .. اني
لست من هذه الدنيا ، ولا من هذه اللذات ، ولا

من تزويج عقائل العرب في شئ . ، وانما استعمال
كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمال
اهل اخير والفضل » (١٠٠) . وعن زهده وبساطته
يذكر الطبري (١٠١) انه « كان يجلس على بردعة
وتثني له وسادة غليظة » . وعن مثاليته وفروسيته
الحقة يذكر انه كان ينهي اصحابه عن السلب
والنهب فيما عدا السلاح والكراع (١٠٢) كانت
دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة (١٠٣) وتهدف
الى اقامة حكومة ترضى عنها الاغلبية (١٠٤) تعمل
على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام وحسبنا
« انه لم يدع لنفسه بالخلافة ، ولا بايع (١٠٥)
عابها » . ومن هنا نعتقد ان حركة الحارث بن
سريج كانت « ثورة سياسية اجتماعية » (١٠٦) في
اطار الدين وام تكن تعبيراً عن اطماع شخصية او
مجرد تطاحن عصبى عنصري .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال - رغم
ما احرزوه من انتصارات - حين لوح الخليفة
بالاستجابة لمطالبهم في اقرار العدالة (١٠٧) ، ولم
ينتاعسوا عن معاودته لما اذكروا تنكره لوعوده ،
فكان قتالهم قائماً على اساس « عدم الرغبة في
سفك الدماء بغير حلها » (١٠٨) .

وظل هذا المبدأ رائدهم في حروبهم التي لم
تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨ هـ
(١٠٩)

وتنهض ثورة الحارث - رغم فشلها - دليلا على
« التثوير » الحقيقي للمرجئة في شكل حركة
ارجائية خالصة تختلف موضوعيا عن الثورات
السابقة التي اشتركوا فيها الى جانب ابن الاشعث
وابن المهلب ، كانت ثورة الحارث بن سريخ
- بحق - تعبيرا عن المرحلة المضيق في تاريخ
المرجئة التي تبينوا فيها المسألة الاجتماعية
والدفاع عنها بروح اسلامية خالصة ، فكانت لذلك
« ثورة من اسفل لامن أعلى » (١١٠) .

واذا كانت الثورة قد انتكست ، الا أنها أسفرت
عن نتائج ايجابية غاية في الاهمية بعضها مباشر
والبعض الاخر غير مباشر . فنعلم ان الحكومة
الاموية بعد مقتل الحارث اضطرت الى التنازل عن
بعض اجراءاتها المالية الجائرة في خراسان (١١١)
واتبعت سياسة اكثر ليبا واعتدالا . وكانت هذه
التنازلات رضوخا لمشيمة الثوار بمثابة ارضاء
للنجاح الذي احرزته الدعوة العباسية التي
استفادت ولا شك من ثورة المرجئة بخراسان في
امقاطب الخلافة الاموية في عام ١٣٢ هـ . ولاغرو

فقد اغتبط الهاشميون (علويين وعباسيين)
لانتصارات التي كان الثوار يحرزونها على عمال
بنى أمية بخراسان ، وكان دعايتهم يتابعون عن
كتب تضعض القوة الأموية تحت ضربات الثوار ،
فقدروا أنهم ان يطلعوا على عورات النظام الاموي
ونغرات الضعف في قوته العسكرية ، فأفادوا من
من ذلك كله حين قاموا (بثورتهم بزعامة أبي مسلم
الخراساني (١١٢) . ويبدو ان الرغبة راودتهم
حينما في الانضمام للثوار . لكنهم آثروا التريث
الحذر واكتفوا بحض الحارث على الماضي قدماً في
قتال بنى أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعنها
الكميت - شاعر الهاشميين - من الكوفة الى
الحارث بن سريج يستحثه على حرب بنى أمية
ويعتذر له عن أمداؤه بالرجال والسلاح ، فنزل منها
هذه الابيات :

الا ابلغ جماعة اهل مرو
على ما كان من ندى وبعده
رسالة ناصح يهدي سلاما
ويأمر في الذى وكبوا بجسد
وأبلغ حساننا عننا اعتذارا
اليه بأن من قبلى بجهد

ولا ذاك قد زادتكم خيل
من المصريين بالفرس من تردى

فلا تبؤوا ولا ترضوا بخسيف
ولا يغرركم أسد بعيد

وكونوا كالبعايا ان خلدعتم
وان اقصرتم ضيما لوغد

والا فارفعوا الرايات سودا
على اهل الضلالة والتعدي

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائى الذى بدأ
معتدلا ثم انتهازيا مبررا للسلطة الى مناوى لها
يدعو للاصلاح ، ثم انتهى به المطاف الى ان صار
توريا قحا مثل سائر أحزاب اليسار اسهم بدور
كبير فى اسقاط حزب اليمين الاموى الذى اجزت
عليه الثورة العباسية .

المراجع والحواشي

- (١) وآخر الدراسات عن المرجئة نعت هذا المنحى ولم تتجاوز حد الاهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصة بالإرجاء .
انظر : يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .
- (٢) من الانصاف أن نشيد بباحث معاصر اهتم بالمعتزلة ليس فقط كرواد للذكر الحر في الاسلام ، انما عرض لأصولهم الاجتماعية ودورهم السياسي فأضاف جديدا بحق الى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال .
انظر : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .
- (٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .
- (٤) من تعليق للكوثري على هامش رسالة ابي حنيفة الى عثمان البتي ص ٣٧ .
- (٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨١ .
- (٦) نفسه ص ٢٨٠ .
- (٧) يستند الاستاذ احمد امين في رؤاه تلك على قول للنووي بأن « التفصايا كانت مشبهة حتى أن جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم ية تلوا ولم يتيقنوا الصواب » .
- (٨) احمد امين : المرجع السابق ص ٢٧٩ .
- (٩) العقيدة والشريعة ص ٢٦ .
- (١٠) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

(١٢) الانتصار في الرد على ابن الروندي الملحد ص ١٥٦ .
(١٣) جال الدين القاسمي المشيقي : تاريخ الجهمية
والمعتزلة ص ٥٦ .

(١٤) تاج العروس : ١ : ٥٨٩ مادة « نبت » .

(١٥) الخياط : ص ١٦٥ .

(١٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٤١ .

(١٧) احمد امين : ضعي الاسلام : ٣ : ٣١٧ .

(١٨) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ : ١٢٦ .

(١٩) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨٠ ، هامشون جب :

دراسات في حضارة الاسلام ص ١٢ .

(٢٠) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي :

٢ : ٤ ، ٥ .

(٢١) كان حسان المزني من التابعين ، اخذ عن عمارة

ابن ياسر وروى عنه كما روى عن قتادة ويعقوب ابن كثير

من اعلام المرجئة الاوائل .

راجع : المقرئ ، الخطط ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخاري : التاريخ

الكبير ٢ : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبي . ميزان الاعتدال ١ : ٤٧٨

ابن حجر : تهذيب التهذيب ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٢) محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين

في العصر العباسي الاول ص ١٧٥ .

(٢٣) فلهوون : الخوارج والشيعة ص ٣٤ .

- (٢٤) محمد جابر عبد المال : ص ١٧٨ .
 (٢٥) جولد تسيهر : ص ٧٦ .
 (٢٦) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسباب
 الممهدة للدعوة العباسية .
 (٢٧) الدمشقي : ص ٣ .
 (٢٨) المسعودي : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .
 (٢٩) الطبري : تاريخ الامم والملوك ٧ : ٣٣١ .
 (٣٠) احمد امين : فصحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .
 (٣١) الشهرستاني : ١ : ١٢٥ .
 (٣٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٠ .
 (٣٣) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .
 (٢٤) الدمشقي : ص ١٥ .
 (٣٥) البلاذري : انساب الاشراف ص ٢٥٠ .

(٣٦) قال ابو معاوية الضرير حدثنا الاعمش قال : رايت
 عبد الرحمن بن ابي ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد اوقفه
 الحجاج وقال له : انك ابن علي بن ابي طالب وعبد الله
 ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد فقال عبد الرحمن لعن الله
 الكذابين . ثم ابتدا فقال : علي بن ابي طالب وعبد الله
 ابن الزبير والمختار بن ابي عبيد . قال الاعمش : فقلت انه
 حين ابتدا فرعهم ولم ينعهم .

انظر : ابن سعد : الطبقات الكبير : ٦ : ١١٢ ، ١١٣ .
 ويشيل اليها ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان
 امرا مرحليا واجبته وحدة الهدف فيمناواة بني امية ، ذلك ان

النسبة كانوا يضمرون دماء هيتا للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقا لامتضيات الحال ، وليس ادل على ذلك من مؤلف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبي الذي اظهر التشيع فاشترك في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واستترك في حركة عبد الرحمن بن الاسعث فلما اخفقت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سستقت الدولة الاموية اظهر ولاده كبنى العباس فتبنتوه في منصبه . وشخصية متقلبة الاحواء كهذه تنهض الدليل على صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، وحسبنا ما قاله الشعبي صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، حب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ، ولا تكن شيعيا ، وأرج ما لم تعلم ، ولا تكن مرجئا ، واعلم ان الحسنه من الله والسيئة من نفسك ، ولا تكن قدرا . احبب من رايته يعمل بالخير وان كان اخرم . سنديا .

- راجع ابن سعد ٥ : ٢٤٥ وما بعدها . ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩ .
- وفي ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا « يوالون من غلب » .
- (٣٧) الأشعري : مقالات الاسـلاميين : ١ : ١٩٩ ، الشهرستاني : ١ : ١٢٧ .
- (٣٨) نفسه ص ٢٤٠ .
- (٣٩) النعماني : ص ٢١ .
- (٤٠) نفسه ص ٦ .

- (٤١) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ .
 (٤٢) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ .
 (٤٣) نفسه ص ٢٩٢ .
 (٤٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ ، ٦٥ .
 (٤٥) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ . ابن حجر : المرجع السابق
 : ٣ : ٢١٨ .
 (٤٦) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر -
 : ٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .
 (٤٧) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
 (٤٨) ابن سعد : ٦ : ٣٣٩ .
 (٤٩) نفسه : ٦ : ٣٤٠ .
 (٥٠) الشهرستاني : ١ : ١٤١ ، البغدادي : الفرق بين
 الفرق ص ١٢٢ .
 (٥١) ظل قطاع من مرجئة البصرة على مبادئه السـالفة
 المناصرة لبني امية ، فعقلوا بمعاينة ولائها . انظر : ابن سعد :
 ٦ : ٣٠٧ .
 (٥٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : فلهوون : الدولة
 العربية ص ٢٢٤ وما بعدها .
 (٥٣) الذهبي : ميزان الاعتدال : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر
 : ٩ : ١٨٠ ، فلهوون : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .
 (٥٤) . المرجع السابق ص ١٤١ .
 (٥٥) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .

(٥٦) كان يزيد بن المهلب واليا على العراق من قبل الخليفة سليمان بن عبد الملك . فنكل بال الحجاج الثقفي . وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فتقم على يزيد ابن المهلب فعلته وتوعده بقوله « أما والله لئن وليت من الامر شيئا لأقطعن منك عضوا » فرد عليه ابن المهلب قائلا « والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف » .
انظر : ابن الاثير : ٤ : ١٥١ .

(٥٧) فلهوون : الدولة العربية ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية : ٢ : ٢٧٣ .
(٥٨) فلهوون : المرجع السابق ص ٣٠٥ .
(٥٩) أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٦ .

(٦٠) مؤلف مجهول : الميون والحدائق ص ٦٥ . وللمشاعر المرجىء ثابت قطنه : كاتب يزيد بن المهلب - قصيدة تعد وثيقة مهمة في الكشف عن الفكر الارجاني السياسي في هذه الفترة نقتبس منها هذه الأبيات :

يا هند فاستمعي لي إن سميرتنا
إن نعبد الله لم نشارك به أحدا
لرجى الأمور إذا كانت مشبهة
ونصق القول فيمن جار أو عننا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا
سفك الدماء طريقة واحدا جندا

راجع ابو الفرج الاصبهاني : الاغانى : ٨ : ٩٢ .

(٦١) العميون والحدائق ص ٧١ .

(٦٢) الطبرى : ٧ : ٢٦ . اتبعت سياسة خالد بالعنف
والقسوة حتى لقد قال عنه الطبرى انه « تعصب حتى افسد
اناس » . ازال امارته الطويلة ما بين عامى ١٠٥ ، ١٢٠ هـ
قضاها فى اذلال الفرق المناوئة لبنى امية وتكوين الثروات
الطفلة . ولأن امه كانت نصرانية ، فقد حظى النصراني فى
عهدى بوائىم يحظ به الكثيرون من المسلمين حتى قال فيه احد
الشعراء منددا بحكمه ومرحبا بقلوب خلفه على العراق يوسف
ابن عمر .

انا واهل الشرك اهل زكاتنا وحكامنا فيما نسر ونجهر

راجع : الطبرى : ٧ : ٤٧ ، المشقى ، ٢٨ .

(٦٣) المشقى : ٥٦ .

(٦٤) نفسه ص ٢٨ .

(٦٥) فلهون : الدولة العربية ص ٣٥٢ . وليس ادل

من استناده الوليد بن يزيد براء الماتزلة والمرجئة مما اعلنه
فى خطبة توليه الحكم حيث قال :

« . . . وان لكم اعطياتكم عندى فى كل سنة وارزاقكم فى
كل شهر حتى تستوى المعيشة بين المسلمين فيكون القصاصم
كادناهم ، فان مضيت لكم بما قلت فليكن السمع والطاعة
وحسن المؤازرة ، وان انا لم اف لكم فلكن ان تخلعوني الا ان
تستتيبوني ، فان تبت قبلتم منى ، فان علمتم احدا ممن يعرف
بالصلاح يعطىكم من نفسه مثل ما اعطيتكم فاردتم

ان نبيهم هانا اول من يبايعه ويدخل في طاعته .. ايها
الناس ، انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولا وفاء له
بنقض العهد ، انما الطاعة طاعة الله فاطيعوه بطاعة الله ما اطاع ،
لا عني الله ودعا الى المعصية فهو اهل ان يعصى ، اقول قولي
هذا واستغفر الله لي ولكم « ..

(٦٦) الدمشقي : ص ٢٧ .

(٦٧) تاريخ الفتوة العربية ص ٣٥٨ .

(٦٨) قيل ان احد نتائجهم ويسمى حماد بن ابي سليمان
توجه الى البصرة يشكو للارضاء مستترا ، فنزل مسجدها
مظاهرا بتعليم النصية ، فالكشف امره وامنع طلبه العلم
من الاخذ عنه فغادوها على عجل .

انظر : الذهبي : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣ - ١٧

(٦٩) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل :

٤ : ٢٠٤ .

(٧٠) الدمشقي : ١٥ .

(٧١) الطبري : ٧ : ٣٣١ .

(٧٣) نفس المرجع واصحيفة ، فان فلوتن : السمرية

العربية والشيعة والاسرائيليات ص ١٢٥

(٧٤) فان فلوتن : ص ١٢٦ .

(٧٥) الذهبي : ٣ : ٢٨٨

(٧٦) ابن حجر : ٩ : ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧٧) نفسه : ٢ : ١٢٢

(٧٨) النمشقي : ٢٧ ، ٢٨ •

(٧٩) نفسه : ٧ •

(٨٠) كان الامام ابو حنيفة ينادى ايضا بخلق القرآن والقدر حتى قيل انه كان مرجئا ، تأثر بأراء الجعد بن درهم سانه في ذلك شأن الجهم بن صفوان • وارجاء ابى حنيفة من المسائل التي اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثين •

عن هذا الموضوع راجع : الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٣٨ وما بعدها ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ١٣ : ٣٢٣ وما بعدها ، الشهرستاني : ١ : ١٢١ ، احمد امين : فقه الاسلام : ٣ : ٣٢٢ وما بعدها •

(٨١) النمشقي : ٧

(٨٢) نفس المرجع والصحيفة •

(٨٣) نفسه : ١٣

(٨٤) المقرئى : الخطط : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ •

(٨٥) نشوان الحميرى : الخور العين ص ٢٠٤ •

(٨٦) تاريخ الدولة العربية ص ٣٦٨ •

(٨٧) السيادة العربية ص ٦٧ •

(٨٨) نفسه ص ٨

(٨٩) كانت فلسفة العفو والتسامح من أهم سمات الارزاء في خراسان ، حتى تفنى بها الشعراء في العصر العباسى ، وفي ذلك يقول ابو نواس :

غير انى تل الاساءة والتفريط
 راج لحسن عفو الاله
 وفى موضع آخر يقول :
 ادعوك رب كما امرت تضرعا
 فاذا رددت يدى فمن ذا يرحم
 مالى اليك وسيلة الا الرجا
 وجميل عفوك ثم انى مسلم

انظر : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٩ .
 (٩٠) كان المرجئة فى خراسان اكثر شبيعة من الخوارج
 بسبب مبادئهم السمعة ، ونعلم ان الفرقتين تنافستا فى جذب
 الانصار « فكان زعماء الشراة والمرجئة يجتمعون فيتجادلون
 بخراسان » (الاصفهانى : الاغانى : ١٤ : ٢٦٩) وكانت النتيجة
 فى صالح المرجئة بطبيعة الحال (فلهوون : الدولة العربية
 ص ٤٧٣ ، حسن معهود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى
 ص ٢١)

(٩١) الطبرى : ٧ : ١٠١ .
 (٩٢) راجع الطبرى : ٧ ص ٦٥ وما بعدهما للولوف على
 وقائع الثورة واحداثها .

(٩٣) ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٥ .
 (٩٤) فلهوون : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٢ .
 (٩٥) نفس المرجع والصحيفة .
 (٩٦) فان فلوون : ٥٧ ، ٥٨ نقلا عن الطبرى .

- (٩٧) نفسه : ٦٣ •
- (٩٨) نفسه : ٦٢ •
- (٩٩) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ •
- (١٠٠) نفسه : ٣١٠ •
- (١٠١) نفس المرجع والصحيفة •
- (١٠٢) نفسه : ٣٣٣ •
- (١٠٣) نفسه ٩٥ •
- (١٠٤) المشقى : ٨ . فان فلوتن : ٦٣ •
- (١٠٥) فلهورن : الدولة العربية ص ٤٤١ •
- (١٠٦) المشقى : ١٢ •
- (١٠٧) كتب الخليفة يزيد بن الوليد الى الخارث في هذا
الصدد . ١٠٠ اما بعد ، اننا نحبنا لله ان عطلت حدوده . وبلغ
بعباده كل مبلغ . وسفكت الدماء بغير حلها . واخذت الاموال
بغير حقها فاردنا ان نعمل في هذه الالة بكتاب الله جل وعز
وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . ولا قوة الا بالله . فقد اوضحنا
لك عن ذات انفسنا . فاقبل آملنا انت ومن معك . فانكم
اخواننا واعواننا •
- الطبرى : ٧ : ٢٩٤ •
- (١٠٨) نفسه : ٣٤٠ •
- (١٠٩) نفس المرجع والصحيفة •
- (١١٠) فلهورن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٤١ •
- (١١١) راجع التفصيلات عند فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ •
- (١١٢) فان فلوتن : ص ٩٦ •

العباسيون ركوب التيار الثورى

من الطبيعى ان تكون مآدب التاريخ العباسى موفورة زاخرة بالاخبار عن عصر شهد عملية التدوين التاريخى ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجه عام . وبديهى وقد تطورت نظم الحكم مستفيدة من الخبرة الفارسية بالذات ان تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوى وثائق الثورة وأوراقها . لكن شيئا من تلك الوثائق الاصلية لم يصل الينا ، ونعتقد ان الغزو المغولى للعراق مسئول عن ضياعها

بقدر مسبووليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع
التي ضمتهأ مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع
ما تنطوى عليه القصة الشائعة عن عبور المغول
نهر دجلة فوق جسر من الكتب والاوراق من مبالغة
واسراف فى الخيال ، فلا مشاحة فى دلالتها
الاكيدة على عبث شعب عسكرى همجى بتراث
حضارة مزدهرة .

ومع ذلك تبقى مصنفات الطبرى واليعقوبى
والمسعودى وابن قتيبة والبلاذرى من أهم المصادر
التاريخية لهذا العصر ، وتنجلي رؤية المؤرخ المعاصر
لحركة تاريخ العصر العباسى اذا ما اضيف الى
حصيلته المستفادة من المراجع السابقة نتاج
قراآت دأبه لكتب الفقه والفرق والجغرافيا
والأدب والطبقات .

وفيما يتعلق بموضوع دراستنا تبرز اقيمة
الحقيقية لكتب الادب ، شعرا او نثرا فهى عمادنا
فى استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالسعود
العباسيه السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الادبية
فى اعطاء صورة صادقة عن عصر ما فى جوانبه
الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفى بعض
الاحيان تمرنا كتب الأدب بمعلومات فريدة عن
النواحي السياسية نفتقدها فى مظانها الاصلية ،

مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية والرسائل السلطانية ، وقد جمع الاستاذ احمد زكي صفوت حشدا من هذه الرسائل ضمنها كتابه المعروف باسم « جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة » . . . والجزء الثالث من هذا المصنف خاص بالعصر العباسي الاول وهو عمدتنا في القاء اضواء على نظام الدعوة السرية قبيل قيام الخلافة سنة ١٣٢ هـ ، من شأنها تأكيد ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة في هذا الصدد ، كما انه المصنف الوحيد الحافل بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السرى بعد قيام الخلافة ، لذلك سنثبت في ختام هذه الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين زعماء التنظيم وقادته .

ذكر العلاقة ابن خلدون في مقدمته (١) ان قيام الدول مشروط بوجود عصبية ودعوة حق ، فوجود الدعوة وحدها دون عصبية تؤازرها لا يحقق المراد . . . كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافيا لاقامة الدول « العامة الاستيلاء العظيمة الملك » ، فالدعوة الدينية تزيد في قوة العصبية « ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق » ، فاذا

حصل لهم الاستبصار فى امرهم لم يتف لهم شىء
لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم
مستमितون عليه .. »

ونظرية ابن خلدون فى قيام الدول معقولة الى
حد ما ، لكن مزيدا من التعمق فى استقصاء
الاسباب والبحث عن العلل يقود الى ضرورة وجود
اتساق بين اهداف الدعوة ومراميها وبين ظروف
العصبية ومطامحها . فما لم تكن الدعوة - اى دعوة -
متبنية لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ،
فمصيورها الفشل لا محالة ، ومن ناحيه اخرى
لا جدوى على الاطلاق فى دعوة ما مهما كان نبيل
اهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها ..
فكم من الافكار المثالية والنظريات التربوية التى
درست وذوت لانقصالها عن الواقع الاجتماعى
واستحالة اخراجها من اطوارها النظرى الى حين
التطبيق .. فلا الدعوة الحقبة وحدها ، ولا العصبية
بذاتها قادرة على احداث التغيير الثورى ، وانما
نجاح الثورة مرتين اساسا بايجابية العلاقة بين
الدعوة والعصبية بحيث تتسق مبادئ الدعوة مع
حاجات العصبية .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ
العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلا

من الظلم الاجتماعي والتمايز العنصري ١٠٠ اعنى بذلك
الموالى من الفرس والخراسانيين . فما هي الظروف
الموضوعية انتهى اسفرت عن هذا النجاح ؟ ذلك
ما سنحاول الاجابة عليه .

ولنبداً بموضوع العصبية التي تبنت الدعوة
وآزرتها ، اى تحديد وضعية العناصر الفارسية
والخراسانية فى العصر الاموى سياسيا واجتماعيا
واقتصاديا . كان الفرس والخراسانيون بالذات
— وهم اصحاب حضارة قديمة — بمنأى عن مقدرات
الحكم والسياسة التي استأثر بها العرب وحدهم ،
وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوبة على امرها فكان
عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد اعمالهم للاستقراطية
العربية العسكرية والبيروقراطية (٢) . ولما كان
الاسلام يدعو الى المساواة والعدالة بين العرب
والاعاجم ، فقد وجد الموالى تناقضا صارخا بين
تعاليم الدين وبين الحكم الاسلامي ، وافضى هذا
التناقض الى اقبالهم على اعتناق أية دعوة من
شرائها تخليصهم من جور الحكومه الاموية
والعودة الى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقها
للشريعة الاسلامية . لذلك كانت الدعوة الجديدة
بالضرورة دينية الطابع ، اجتماعية الاهداف
والغايات . وتفصيل ذلك ان الخلفاء الامويين
خالفوا الشريعة الاسلامية سياسيا ، فشنكروا لمبدأ

الشمورى الديموقراطى ، وحولوا الخلافة الى ملك وراثى استأثر به افسراد البيت الاموى الذين انصرف معظمهم الى حياة الترف والمجون كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك والوليد بن عبد الملك وغيرهم ممن كانوا يؤثرون معاقرة الخمر والانغماس فى اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستثنى بنى امية بلخلافة واكبه استثنى العرب بولاية الامصار والخدمة فى الجيش ، ونجم عن ذلك ظهور ارسقراطية بيروقراطية من العرب اثرت على حساب الموالى فاقتنعت القصور والضياع واختلست الكثير من اموال الجباية ، وقد حاول عبيد الله بن زياد والى العراق الاستعانة بالعناصر الفارسية والخرسانية ، فلبجأ الى طبقة الدهاقين - كبار ملاك الاراضى واسند الى بعضهم مهمة جمع الخراج . حقيقة ان هؤلاء كانوا ابصر بالجباية واوفى بالامانة لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب فى الولايات الشرقيه من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة ، وكان الولاة يغمضون اعينهم عن السلوك المشين لبنى جلدتهم وعصبيتهم (٣) ولم يسفر هذا الاجراء الا عن احياء التناقضات الطبقيه فى ايران قبل الاسلام

فاستردت طبقة البهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء ساداتهم العرب حفاظا على مكانتهم الجديدة فاهمّونوا في عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع الى ترك اراضيهم والهجرة الى المدن .

كما ظهرت « ارسقراطية عربية عسكرية » نتيجة الاعطيات السخية التي كان يتقاضاها الجندي العربي بانتظام من ديوان العطاء فضلا عن المغائم والفيء الوفير الذي حصلوا عليه في اغاراتهم المستمرة على ديار الاقراك في آسيا الوسطى ، ويذكر المؤرخون ان فرق الموالي من الفرس والخراسانيين الذين اشتركوا في المعارك كانوا يحرمون من انصبتهم المشروعة في الغنيمة والفيء . . . وقد اثارَت تلك التفرقة العنصرية والخروج على تعاليم الشريعة نفرا من الفقهاء واهل التقوى والصلاح ، فنددوا بلسان السياسة الاموية وحضوا الموالي على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة ، ان السياسة الاموية في التفرقة العنصرية اقترنت بنوع من التمايز بين العنصر العربي نفسه ، فكريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لان الخلافة كانت فيهم ،

فاستأغت بعض القبائل العربية في خراسان من
سياسة المحاباة تلك وفي ذلك يقول احد الشعراء :
تولت قريش لذة العيش واتقت
بنا كل فج من خراسان اغبرا

فليت قريش اصبحوا ذات ليلة
يعومون في لجج من البحر اخضرا

وازاء ذلك عمد الامويون الى احياء المشاحنات
والصراعات القبلية القديمة بين عرب الشمال
وعرب الجنوب حتى لا تتحد القبائل العربية
لاقضاء قريش عن مكانتها ، وكما يحدثوا نوعا من
التوازن السياسى يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار
•• وكان لعودة تلك النزعات اثار سيئة على نفوذ
العرب السياسى فى الامصار من جراء الحروب
الكثيرة بين القبائل وما اسفر عنها من اضطرابات
وقلاقل ، وقد عجز اقليم خراسان بمزيد من تلك
الاضطرابات التى لم يسلم من شرها الخراسانيون
انفسهم ، فازدادت احقادهم على العرب جميعا
وتمنوا زوال دولتهم (٤) •

وكانت السياسة المالية الجائرة من اهم
اسباب حنق الخراسانيين على الخلافة الاموية ،

وتمثل تلك السياسة انتهاكا صاسارخا لتعاليم الاسلام ، فكأنوا يفرضون الجزية على من اسلم من الموالي ، ويتفننون فى فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها اصول فى الشريعة (٥) ، هذا فضلا عن الهدايا التى وجب ان تقدم للخلفاء والولاة والعمال فى عيدى النيروز والمهرجان (٦) . ناهيك عن الوسائل المهيمنة التى اتبعها الجبابة مع دافعى الضرائب ، وطرق التعذيب الوحشية التى سلكوها فى معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المالية وفى ذلك يذكر ابو يوسف (٧) ان الجبابة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة او جرار الماء فى رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على ساق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لا يستطيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز وضع حد لتلك المظالم ، فألغى كافة القوانين والاجراءات السابطة ، وسار على نهج الشريعة فى معاملة المسلمين وأهل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يمتد به ، فانتكست اصلاحاته وعادت الامور الى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعا نجم الفرس والخراسانيون على الحكومة الاموية سياسستها فقاموا بثورات

كثيرة كانت تفتقر الى التنظيم والاعداد ، قمعتها الجيوش الأموية فى عنف ووحشية بفضل حفنة من القواد العرب الجسورين الذين تفاقوا فى خدمة البيت الاموى والحفاظ على « السيادة العربية » ، لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت فى خراسان مهدت لما حدث بعد ذلك من تحولات سياسية كبرى . فلعصبية العربية وهنت وضعفت من جراء الصراع الطويل بين اليمينية والمضرية ، فانقرطت وحدتها ، وفقدت ميزاتها العسكرية بالانغماس فى حياة الدعة والترف واللهو وسكنت حياة المعسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط العرب بالموالى اختلاطا أسفر عن ظهور عنصر جديد من الولدين لا يحرص كثيرا على ولائه للدم العربى . لذلك كله تصدعت العصبية العربية ركيزة الدولة الأموية - الأمر الذى عجل بسقوط الدولة على يد العصبية الخراسانية الجديدة (٨) وتصدق لذلك قاله ابن خلدون « بأن حياة الترف والدعة اذا ألمت بالعصبية أقبلت الدولة على الهرم » .

وفى ذات الوقت بلغ التناقض الطبقي ذروته بين العنصر الفارسي والخراساني نفسه ، فطبقة الدهاقين القديمة عادت الى سابق نفوذها كما

المحنا سلفا ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية
 الهامة فضلا عن جباية الاموال ، فأصبحوا بمثابة
 « خدام السلطة » ولا غرو فقد اتخذ منهم الولاة
 عيونا وجواسيس على بنى جلدتهم من الفلاحين
 والزرع . ولا شك أن أحوال هؤلاء الاخيرين
 ازدادت سوءا فأصبحوا نهبا للاستقراطية القديمة
 من الدهاقين، والاستقراطية الجديدة من العرب .
 ونتيجة للأعباء المالية المتزايدة ، اضطر بعضهم
 الى ترك الأرض والاقامة في المدن ، وإذا كان
 بعض الولاة ارغمو كثيرا من المهاجرين قسرا على
 العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الآخر ، فعمل
 بعض المهاجرين في خدمة العرب واشتغل البعض
 بالحرف والصناعات ، وحققوا من وراء ذلك
 أرباحا طيبة فشكّلوا نواة « بورجوازية » طموحة
 تطلعت للصناعة (٩) . ومن ناحية أخرى ادى
 ازدياد اعداد المهاجرين الى المدن الى تخریب المزارع
 فقل انتاجها ، وتضاءل لذلك خراجها ففقدت
 الدولة كثيرا من أموال الجباية وعجزت عن دفع
 إعطيات الجند في بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم
 على الولاة الأمر الذى فت فى قوة جيش الولاية .
 وترتب على استمرار هجرة الفلاحين الى المدن زيادة
 فى الأيدى العاملة لم تستطع موارد العمل

استيعابها ، فانخفضت الأجور وفشت البطالة بين العمال فتكونت نواة « بروليتاريا » ساخطة انخرطت في التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت « البورجوازية » الجديدة فى المدن بفضل ثرائها وراثتها الحضارى طليعة الدعوة العباسية (١٠) بينما شكل الفلاحون المستضعفون فى الريف والعمال الساخطون فى المدن دعامة الدعوة الجديدة وجنودها المخلصين . وهكذا كانت الاحوال العامة فى خراسان مهياة لبذر بذور الثورة التى « كانت اقتصادية اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية » (١١)

هذا عن وضع العصبية التى اعتنقت الدعوة ، فماذا عن الدعوة نفسها ؟ لا شك أن ذلك يدعونا الى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التى حدث بهم لاتباع أسلوب النضال السرى ، ثم دراسة شعارات الدعوة وأهدافها ومعرفة الهيكل التنظيمى لجهازها السرى ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته الدعوة من مشكلات .

وبادى ذى بدء تجدر الاشارة الى أن البيت العباسى لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها وانما الظروف وحدها هى التى ساقته الى قيادة نظام سرى محكم له أجهزته ودعائه واتباعه ،

فجنوا ثمارا زرعه بنو عمومته العلويون ،
وركبوا موجة المد الثوري - كما يقال وقلبوا
ظهر المجن لأرواد الذين امتحنوا أشد المحن من
أجل ازساء هذا النظام السرى المحكم .

وقد سبق ان عرضنا لظهور الاحزاب السياسية
الدينية في الاسلام ، فقد ظهر الخوارج كحزب
ثورى ديموقراطى على أثر واقعة التحكيم ،
وانصبوا عليا العداء حتى اغتياله ، كما عادوا بنى
أمية واعتبروهم مغتصبين للخلافة ، وكان ما كان
من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثانى من القرن
الاول الهجرى ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن
هذا الفشل من تحولهم الى اتباع طريق العمل
السرى . أما الحزب الثانى ، فكان حزب الشيعة
الذى ظل مواليا لعلى بن أبى طالب منكرا على
الخوارج خروجهم وعلى بنى أمية اغتصابهم حقه
فى الخلافة . وبعد موت على التف الشيعة حول
أبنة الحسن الذى أثر العافية فتنازل عن حقه
راضيا حسما للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل الى
انقراض الحزب ، بل كان زعماؤه على صلة وطيدة
بالحسن الذى أوصاهم بالتريث انتظارا لمواتاة
الظروف ، وبعد موت الحسن التف الشيعة حول
أخيه الحسين الذى طالب بالخلافة منكرا على بنى

أدبية تحويلهم إياها ملكا موروثا ، وكان استشهاده
الحسين انتصارا للتشيع ، فموته الدرامي المعروف اذكى
سمخط الشيعة على بنى أمية ، واقبل الموالي على
التشيع ، واصبح البيت العلوي ممثلا للمعارضة
الشعبية ، وعلى نسق ثورات الخوارج الهوجاء .
كانت انتفاضات الشيعة التي كانت ثورات اجتماعية
اتخذت لبوسا دينيا . ولم يتورع بنو أمية عن
البطش بزعماء الثورات قى غير ما هوادة او رحمة
فلقى الكثيرون من أفراد البيت العلوي حتوفهم
وامتحن الشيعة امتحانا شديدا .

ومن جراء تلك المحن المتلاحقة عزف الشيعة الى
حين - عن متابعة اسلوب الثورة ، وسلوكوا في
نضالهم اسلوبا جديدا قوامه العمل السرى المنظم
• • والفكر السياسى عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيرا
واضحا عن هذا التحول . وجدير بالذكر ان
الفكر الشيعى - عموما - أفاد كثيرا من التراث
الفارسى القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور
الفرس في التشيع ، واقبالهم على التشيع لا يعزى
فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو الى زواج
الحسين بن على من فارسية ، وانما لأن آل البيت
كانوا يمثلون أقوى احزاب المعارضة للسياسة
الاموية من ناحية ، فضلا عن تبنيهم قضية العدالة

بالمفهوم الاسلامى القديم من ناحيه اخرى .
 ولا مشاحة فى ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين
 على فهم الاسلام واكثرهم اخلاصا لمبادئه وأشدهم
 حرصا على تطبيق تعاليمه ، وقد ورثوا ماثرة
 التفقه فى الدين والاحاطة بأصناف العلوم من
 أمامهم الاول على بن أبى طالب ولا سبيل لانكار
 باعهم الطويل فى البحث والاطلاع فى كافة فروع
 المعرفة والافادة منها فى خدمة قضيتهم ، فلم
 يجدوا غضاضة فى تقبل كثير من الافكار الفارسية
 بعد ان اعطوها مسوحا اسلامية ، وسد قوها حججا
 وبراهين تدعم أحتيتهم فى الامامة وتحض على
 العمل على انتزاعها ممن اغتصبوها . ولا غرو
 فمرحلة العمل السرى الشيعى تأثرت بالخبرات
 الفارسية فى التنظيم وآمالهم فى الخلاص من
 الظلم الاجتماعى ، وانعكست الأفكار والنظريات
 الفارسية على الفكر السياسى الشيعى فى تلك
 المرحلة بصورة تسترعى الانتباه ، وفى هذا المعنى
 يقول الاستاذ العقاد (١٢) ومتى ذكرت الدعوة
 العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب
 الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة
 يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتعزيز
 الباطن المستور ، اذ كان العلويون من انصار

التجديد لانهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقية ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فاصبح الامام الحق شيئا والسلطان الفاصب شيئا آخر .

ويظهر التأثير الفارسي فى الفكر السياسى الخاص بالعمل السرى الشيعى فى فكرة « الوصية » وتعنى أن الامم الذى يدعو له الدعاة ، كان يوصى قبل وفاته بتعيين خليفته فى الامامة ، ويحيط كبار دعائه بذلك علم تحاشيا لظفره والانقسام . واذا علمنا أن الاسلام يدعو الى الشورى ويحض الى اتباعها عند اختيار الامام فلا مناص من ارجاع فكرة « الوصية » بما تتضمنه من اقرار لمبدأ النعيين الى التقاليد الفارسية فى الحكم حيث كانت « الكسروية » حكرا على آل البيت الساماني توارث فى الاعقاب .

كما ان فكرة « المهدي المنتظر » والامام الذى استتر الى حين ليعود فى الوقت الملائم فيملا الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا وظلما ، هذه الفكرة باللغة الدلالة على الاستراتيجية الشيعية الجديدة فى العمل السرى المنظم وتعنى استمرار الأمل فى الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التى

بسببها يختفى الامام ، وهذا الاختفاء يعرف
«بالغيبة» وفترة الانتظار لعودته تعرف «بالتوقف»
وظهوره بعد عودته يعرف « بالرجعة » . هذه
الاعتقادات وغيرها لعب الخيصال الفارسي في
تكوينها دورا كبيرا .

كذلك فان مبدأ « الطاعة العمياء » للائمة -
وهو من اهم مقومات العمل السرى الناجح ، وجد
طريقه الى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق
التراث الفارسي ، اذ كانت طاعة الفرس للاكاسرة
واجبا مقدسا .

وعقيدة التاويل الباطنى اى القول بالمعنى
الظاهر والمعنى الباطن الاشياء تسربت الى الفكر
السياسى الشيعى من المجوسية والمانوية (١٣) .
ولا يخفى افادة الدعوة السرية الشيعية من هذه
العقيدة فى تفسير القرآن والسنة بما يبرز احتية
البيت العلوى فى الامامة .

على ان اكثر عقائد الشيعة دلالة على تبرير
شرعية العمل السرى ، هى عقيدة «التقية»
وتعنى اعلان الشيعى عكس ما يبطن من عقائد
تحاشيا للاخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتيم
والسلطة فى العمل الخفى من اجل نعمة
امام « مستور » عن طريق دعاة أوفياء يأخذون له

البيعة سرا من الاتباع والانصار حتى اذا ما واثت.
الظروف تقوم اثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها
« الهى انتظر » •

الخلاصة ان اسلوب الدعوة السرية الشيعية
نتاج ظروف العصر بمطباته الفكرية والدينية
والاقتصادية والاجتماعية ، وهو فى النهاية وليس
معانة صعبة ومحن قاسية افضت الى ان يتلزع
المقهورون بهذا الاسلوب لمواجهة خصم ذى باس
شديد • وغنى عن القول ان الدعوة السرية المنظمة
للحزب الشيعى بدأت بعد استشهاده الحسين.
وبلغت اوجها على يد ابي هاشم بن محمد بن
الحنيفة (١٤) ، اما لماذا وكيف « سرق » بنو
العباس الدعوة لانفسهم وركبوا جهازها السرى.
المحكم ، وحرروا ابطالها الحقيقين من جنى.
ثمارها ، فهو ما سنجيب عليه •

من المسلم به ان بنى العباس - وينسبون الى
العباس بن عبد المطلب عم الرسول (ص) - لم
يقوموا بدور موجه فى النزاع الذى شجر حول
الامامة والذى اسفر عن ظهور الاحزاب السياسية.
• • فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة
بعد موت الرسول (ص) لتأخر سابته فى الاسلام.
• • فتذكر الروايات انه تقدم الى على بن ابي طالب.

يبایعة بالخلافة . لكنها لأسباب ما - لا محل
 لذكرها - آلت الى ابي بكر ومن بعده الى عمر ثم
 عثمان . ولما بويغ على بالخلافة بعد مقتل عثمان
 أزره عبد الله وعبيد الله ابنا عمه العباس ، فعين الاول
 واليا على البصرة والثاني على اليمن . ولما اقل نجم
 على بعد التحكيم ، خذله ابناء عمومته فانحازوا الى
 غريمة معاوية . واستتب الحكم في البيت الاموي
 وقامت ثورات العلويين التي لم تنجح
 فتحولوا الى العمل السري المنظم كما أسلفنا القول
 . . فحاول بنو العباس الانخراط في دعوة العلويين
 اذ تقرب على بن عبد الله بن العباس الى ابي هاشم
 بن محمد بن الحنفية - « امام الوقت » الذي كان
 يدعو اليه الدعوة ، فأقام معه في قرية الحميمة
 مركز الدعوة (١٥) . ولما أحس ابو هاشم بدنو
 أجله كان عليه ان يختار « وصيا » ولم يبق من
 أفراد البيت العلوي رجل واحد ذو قدرة على
 الاضطلاع بالمهمة ، فقد سمعت سيوف بنى امية
 رقاب شهابهم ، فلم يجد ابو هاشم مناصا من
 اناطه على بن عبد الله بن العباس بالمهمة ، فاتخذ
 وصيا وأطلعه على اسرار الدعوة واخبره بأسماء
 الدعاة وسلمه كتب الوصاية ليقدمها اليهم بعد
 وفاته . وتوفي ابو هاشم سنة ١٠٠ هـ فاضطلع

على بالمهمة وصار « امام الوقت » واعترف بامانته
فتيّة البيت العلوى ريثما يشهد عودهم
فتعود اليهم قيادة الدعوة .

كما سلم الدعوة بامامته باعتباره من آل البيت
ولم يفرقوا انشد بين ان يكون الامام علويا او
عباسيا طالما بقيت الدعوة فى نسل الرسول .
ولم تكن جماهير الموالي تهتم بمعرفته شخص الامام
فذلك امر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق اهداف
الدعوة ، لذلك كانت مستعدة لمؤازرة أى امام
يحقق الخلاص من ربّة الحكم الاموى ، ولذلك
مفراه فى تفسير ضالة الجانب الاعتقادى المذهبى
بالقياس الى الدافع لاجتماعى . كذلك لم يكن
تصدر عباسى لقيادة الدعوة يعنى قطع الرجاء فى
ان يتولاها العلويون بعد ذلك . ومن المحقق ان
مناظمهم انصرفوا الى شئون العلم وانكبوا على
تحصيله وزهدوا فى العمل السياسى من جراء
ما تعرضوا له من احن وفظائع . كما شجعت
الانقسامات فيما بينهم على استمرار ريادة البيت
العباسى للدعوة السرية .

وابلى العباسيون بلاء حسنا فى القيام بأمر الدعوة
وأظهروا عبقرية فذة فى الترتيب والتنظيم سار
على نهجه فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة . فقد

عقدوا العزم على الاستثثار بالدعوة دون العلويين
 وبيتوا النية على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما في
 أنفسهم ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا ذلك ،
 ولو فعلوا لتألب عليهم البيت العلوي ودعائه
 المخلصون فضلا عن الجماهير التي افتتنت بفضائل
 بنى على وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً
 ذكياً يكفيهم مشقة الخلاف « ويميع القضية »
 فدعوا « للرضا من آل محمد » ، وهو شعار مبهم
 يثبت لهم حقاً في الإمامة ويجنبهم خطورة ما يمكن
 أن يثار من مشكلات لو أنهم جعزوا الدعوة مقصورة
 على بيتهم فقط .

ونتمثل عبقرية العباسيين كذلك في طرح
 شعارات براقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل
 شعار « المساواة » ، وهو مبدأ أصيل في الشريعة
 الإسلامية يستند إلى القرآن والسنة لكنه في
 الحقيقة شعار فضفاض غير محدد يتيح لهم الحرية
 في تفسيره بالطريقة التي يرونها فيما بعد . ومع
 ذلك اتاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء
 ورجال الدين فباركوا الدعوة واقبلوا عليها . كما
 انخرطت فيها العناصر العربية التي قهرت من جراء
 الصراعات بين القيسية واليمانية . وكان طرح
 شعار المساواة قميناً باقبال جماهير

الموالى على الدعوة لما عانوه من تفرقة عنصرية فى
العصر الاموى . باختصار اجتمعت كافة القوى
الحائقة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة ،
وفى ذلك دلالة على عبقرية بنى العباس فى الدعوة
وانتنظيم .

كما رفعوا شعار « الاصلاح » وهو شعار براق
يهدف الى اظهار مفاصد الحكم الاموى ، ويتيح
للعباسيين حق الاطاحة بالنظم الموجودة واستبدالها
بنظم مستجدة اذا ما اتيح لهم تولى الخلافة فى
اطار من الشرعية .

وينم تركيز بنى العباسى فى دعوتهم على اقليم
خراسان عن صحافة وبعد نظر ، فقد امتاز اهلها
بالقوة والشجاعة كما ظلوا بمنأى عن المشكلات
السياسية والاهواء المذهبية التى استشرت فى قلب
الدولة ، وفى ذلك يقول على بن عبد الله « امام
الوقت » لدعائه . . عليكم باهل خراسان فان
هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وهناك صدور
سليمة وقلوب فارغة لم تقسمها الاهواء ولهم
يتوزعما الدغل . . وبعد فانى اتفاهل الى المشرق
والى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق » (١٦)

وهذه العبارة الاخيرة تقودنا الى مسألة هامة
عول عليها العباسيون كثيرا وكانت من اهم اسباب

انتشار دعوتهم ، تلك هى مسأله النبوءات لما تنطوى عليه من بث الامل فى نفوس الاتباع واقتناعهم بضرورة التطلع الى عهد جديد ، وايهاهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان الله اخارهم لقيام بها والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التى شاعت فى هذا العصر ووجهوها لخدمة اهدافهم السياسية الامر الذى ينهض دليلا على عبقرية فذة فى التنظيم والدعوة .

والاعتقاد فى النبوءات أمر شاع فى الشرق والغرب على السواء وليس من خصائص العقلية الشرقية كما يزعم فان فلوتن (١٧) فالنبوة ، وتعنى المرجم بالغيب والكشف عن اسرار المستقبل نجد لها اصدا في التراث القديم لخرافة تيفون وهوروس ، وقصة «ميثرا» الفارسية ، كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلالة على معرفة خبايا المستقبل - وفي التراث اليوناني ذاعت شهرة نبوءات ابوللو ، وكهنته قى دلفى الذين كانوا ينبئون بنذر الغيب وطوايا المستقبل - وفي الاداب الشعبية الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان امريكا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات بل لا نعدم الى اليوم من يعتقد فى صحة مثل تلك المعتقدات ويروج لها فى كتب.

منشورة في الشرق والغرب على السواء . ونعتقد ان هذه الظاهرة لها دلالتها في التعبير عن أزمة الانسان وعجزه في مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية في الخلاص وغرو فذبيوعها وانتشازها مرتبط بحدوث انكوارث والازمات العصبية ولقد نهى الاسلام عن الاعتقاد في السحر والشعوذة والخرافة ، وندد بالعرافين والسحرة والمنجمين « وأو صدقوا » .

لذلك فالنبوءات من الظواهر الدخيلة على الفكر الاسلامي - وان كان لها جذورها في التراث العربي الجاهلي - وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام عن طريق اليهود والنصارى . وقد عالج ابن خلدون (١٨) في مقدمته هذا الموضوع تحت عنوان « حقيقة النبوة والكهانة والرؤيا وشيآن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب » وميز بين التنبؤ والكهانة فقال ان النبوة خاصتها الصديق فلا يعثر بها الكذب بحال لانها اتصال من ذات النبي الاعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبي ، اما الكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه الى الاستعانة بالتصورات الاجنبية كانت داخلية في ادراكه والتبست بالادراك الذي توجه اليه فصار مختلطا بها وطرقه الكذب . . » .

ونحن لا ننكر نبوة الانبياء انما نرفض التنبؤ
لغيرهم ، وان كان ابن خلدون يرى ان « من
النوع الانساني اشخاصا يخبرون بالكائنات
قبل وقوعها بمقتضى فطرتهم التى فطروا عليها ،
وذلك مثل العرافين والناظرين فى الأجسام
الشفافة وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجر فى
الطير والسباع واهل الطرق بالحصى والحبوب .
. . الخ » ومن المحقق أن ابن خلدون قد أثر فى ذلك
بالفلسفة الهلينية فيما يتعلق بطبيعة النفس
البشرية ومراتبها ، وبذل ذات نظرية « الفيض »
عند أرسطو التى أثرت تأثيرا واضحا فى الفلسفة
الاسلامية بعد ترجمة أعمال أرسطو او عن طريق
الاقلاطونية المحدثه . على كل حال استغل
العباسيون النبوءات فى دعايتهم النفسية التأليف
قلوب الموالى حول دعوتهم ، ومن المحقق انهم أفادوا
من النبوءات الفارسية القديمة فى هذا الصدد ولعل
من اهم النبوءات التى آمن بها الفرس وروج لها
الدعاة العباسيون القول برجعة المهدي المنتظر التى
اتخذت طابعا عباسيا خاصا اذ شاع بين انصار
الدعوة « ظهور الرجل ذو الاعلام السود الذى
يخرج من المشرق ويزيل عرش بنى امية » وكان ذلك
سببا فى اتخاذ العباسيين ألوية سوداء سموها

باسماء خاصة مثل « لواء الظل » و « راية السحاب »
 وتناولوا الظل والسحاب بأن السحاب يطبق بظله
 على الأرض ، وأن الأرض كما لا تخنو من الظل كذلك
 لا تخلو من امام عباسي . كذلك كانت لهم راية
 ثالثة تسمى « راية الدصر » ايهاا للاتباع بن
 النصر واقع لا محالة ، كما تأثروا أيضا بالنبوءات
 الاسرائيلية عن طريق كتب « الملاحم » التي كان يقتنيها
 اليهود في العلم الاسلامي فالمحمة تعنى « الحادث
 الخطير الذي لا محيد عن وقوعه » وهي عبارة عن
 رموز مركبة مبهمة تدل على ما سيحدث وما يهون .
 ومن النبوءات المنحمية التي أشاعها الدعاة هناك
 أن وع بن ع بن ع بن ع سيقتل م بن م ، وتأويلهم
 أن الدعوة التي قام بها عبد الله بن علي بن عبد الله
 بن العباس ستقضي على دولة مروان بن محمد آخر
 خلفاء بني أمية (١٩) . صفوة القول ان انتشار تلك
 النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض
 دليلا على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة
 أجهزتها في الدعاية النفسية الناجحة للاستحواذ
 على ألباب الجماهير واعدادها للثورة اعدادا تاما .

ولنحاول دراسة البناء التنظيمي للجهاز السري
 العباسي . وكيف قام بمهمته في تعبئة الجماهير في
 مرحلة التحضير للثورة . لاشك أن زعامة الجهاز

كانت للإمام المستتر بقرية الحميمة يخطط للدعوة.
 ويختار دعايتها ممن يثق في ولائهم ويحدد لهم مناطق
 نشاطهم ، وكان هؤلاء الدعاة يقدون إليه في أوقات
 معروفة لآخباره عن أوجه نشاطهم أولا بأول . كما
 كان يسوره يبعث إليهم برسائل تحمل أوامره
 ونواهيته ووصاياهم ونصائحه . ولم تنف على شيء
 من هذه الكتب في مرحلة التحضير للثورة
 ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفي فترة التحضير
 تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسي لم
 يقدر لهم أن يجتوا ثمرة غرسهم أولهم علي بن عبد الله
 بن العباس وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبي هاشم
 بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧ هـ ، وإليه يعزى
 الفضل في تنظيم الدعوة وانتقابه في العراق
 وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد
 وفاته حتى عام ١٢٥ هـ وكان خاملا فاترا الهمة
 أثر السلامة وترك مكتبة الدعوة ويبدو أنه تعرض
 لضغوط من البيت العلوي فاتهم بأنه يسلب
 الأمر لنفسه فاضطرب أمر الدعوة في خراسان ،
 واتيح لاحد الدعاة - ويدعى خدش - أن
 يعمل على تحويل الدعوة إلى البيت العلوي
 (٢٠) وقيل أنه كان يدعو لنفسه على
 أساس شعوبى قوامه أحياء دين الخرمية الفارسي

القديم ، ولعل هذا كان من اسباب توقف الامام
عن مراسلة دعاة خراسان * ثم تولى ابراهيم
بن محمد الامر فأحسن القيام به ، اذ وصلت
الدعوة فى عهده اوج قوتها حتى انه امر الدعاة
بالظهور بعد الكتمان .. لكن مروان بن محمد
الاموى عاجلة بالقبض عليه وايداعه السجن ثم
قتله . غير ان الدعوة وقد آشتد عودها سرعان
ما اطاحت بمروان والدولة الاموية معا .

وكان يساعد الائمة طائفة من الدعاة من موالى
البيت العباسى وخاصته ، لذلك كانوا على علم
بأسرار الدعوة ومعرفة « بامام الوقت » وكانوا
جميعا من طراز واحد « قدرات عسكرية خلقة ،
واخلاص للدعوة وفناء فيهما » وقدره بارعه على
الدبلوماسية والدهاء ومداواة الاحوال واجتذاب
الانصار ، ومنطق فى المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن
ومراعاة مقتضى الحال » (٢١) اذ حرص الائمة على
اعدادهم اعدادا خاصا قبل اسسناد مهمة الدعوة
اليهم ، هذا الاعداد العسكرى والنفسى والثقافى كان
من وراء نجاح جهودهم ، فقد برعوا فى التخفى
والتستر فى زى التجار ورجال العلم ، يجوبون
البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون فى

الاخلاص لها رغم ما لاقوه من قتل وصلب
وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق اسما ميسرة
العبدى وبكير بن ماهان وابو سلمة الخلال الذى
عرف باسم « وزير آل محمد » .

أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سليمان بن
كثير وابو مسلم الخراساني الذى قدر له ان يعلن
قيام الثورة ويقودها الى النصر .

والمرتبة التالية فى كادر الدعوة تتكون من دعة
النقباء وكانوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت
امرة كل داعية اثنا عشر نقيباً يختارهم ممن
اوتوا قدرات خاصة دعائية وعسكرية ، وهؤلاء لم
يعلموا شيئاً عن «امام الوقت» إنما كانوا يتصلون
بدعاتهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة
وتجنيد الكوادر التالية فى الرتبة والاشراف على
نشاطهم . فقد استعان كل نقيب بسبعين «عاملاً»
يديرهم الجهاز السرى وينتشرون بين الجماهير فى
المدن والقرى لتكوين «الخلايا» . وقد ذهب فان
فلوتن (٢٢) الى أن النظام السرى العباسى تأثر
بجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبجلس
الشورى فى عهد الرسول من ناحية أخرى . وأيا
ما كان الامر فائتبات ان بنى العباس احكموا تنظيم
دعوتهم وكرسوا لانجاحها كافة الوسائل
والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافية .

ففى غضون العقود الثلاثة الاول من القرن الثانى
الهجرى انتشرت دعوتهم فى معظم انحاء السطاع
الشرقى من العالم الاسلامى ، حيث وجدت جماعات
منظمة متحمسه لنصرتها عند أول إشارة فى مدن
خراسان كالندامغان وسرخس ونسا ونيسابور
وقومس ومرو وهراة وبوشنج وابيورد . وامتدت
قواعدهم الى نحو ستين قرية خراسانية . وفى
تلك المدن والقرى احتوت الدعوة عناصر وعصبيات
شتمى ايرانيه وعربية وتركىة توحدت جنيفاً تحت
الدواء العباسى .

وفى ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ أعلن أبو مسلم
الخراسانى قيام الثورة ورفع الالوية السوداء (٢٣).
واستطاع بعد سلسلة من المعارك الناجحة ان
يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجه الثوار الى
العراق يقودهم عربى هو قحطبة بن شبيب الذى
وفق فى هزيمة كافة الجيوش الأموية، وكان النصر
الذى أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبد الله بن
على - من آل البيت العباسى - على جيش مروان
بن محمد فى جمادى الآخرة سنة ١٣٢ هـ عند
نهر الزاب بمثابة المعركة الفاصلة التى أسقطت
حكم بنى أمية واقامت خلافة بنى العباس (٢٤) .
وهكذا أفلحت الدعوة السرية فى تحقيق أغراضها
وشهد العالم الاسلامى تحولا خطيرا ،

فانحسر دور العرب في توجيه احداثه ، وظهر الموالي على المسرح ليقوموا بنفس الدور في حنكة واقتدار وترتب على ذلك نتائج غاية في الأهمية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا .

وقد ظل التنظيم السري العباسي قائما بعد نجاح الثورة ولم يعد قاصرا على بلاد العراق وخراسان فحسب بل عم انتشاره في كافة الولايات كما انيط بمهام جديدة ومسئوليات تلزم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان الهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعداد للثورة ، ثم اصبحت واجبه ترسيخ ايمان الشيعة العباسية بالخلافة وسياستها والحفاظ على المكاسب التي احرزها الثوار ، ولتكشف عن اعداء الثورة وما قد يحيكون من مؤامرات ، هذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة في ولاياتهم . كذا اخبار الخلفاء أولا بأول عن نواحي القصور والعجز في الولايات التي من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الراي والمشورة عن أنجح الوسائل وأصلح الأساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدّها من الكتب التي كان الخلفاء يرسلونها الى رؤساء الجهاز السري

في الولايات ، وتعرف في المصطلح « برسائل
الخميس » ولا ندرى سبب التسمية، ومن المحتمل
أن الدعاة كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء
التنظيم في اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس .
ولدينا عدد من تلك الرسائل التي كانت تدبج في
ديوان الانشاء على لسان الخليفة وهاك مقتطفات
مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون الى
رؤساء التنظيم في الولايات « من عبد الله الامام
المأمون أمير المؤمنين الى المبايعين على الحق
والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من
أهل الاسلام . . اجتمع لكم معشر أهل خراسان
في دولة أمير المؤمنين ثلاث خلال اختصكم الله
بفضيلتها وسنى مراتبها! اما الأولى من اللواتي
خصكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافكم من نصرة أهل
البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين ، وأما
الثانية فما أمركم الله به من نصرته في دعوة
الثانية ، وأما الثالثة فما تقدمتم به من صحة
ضماؤكم ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا - معشر شيعة أمير المؤمنين - انفسكم
بتذكر ما سهل لكم من الحزونه وذلك لكم من
الصعوبة ، وحكم لكم به من النصر على مراق الملة
ومخالفي أهل القبلة وأباحكم من ديارهم وأموالهم

فأصبحتم بمن الله عليكم حاة الدين وأنصار الأئمة
الراشدين وحصون كافة المسلمين .

وقد استشرفكم - معشر شيعة أمير المؤمنين -
أهل الشنآن ولاحظوكم بأعين الحسد والمنافسة
فبين ذلك مجهر معاند ، ومستسر مدهن وداحل في
عدادكم ووالج في سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم
فطعنه عليكم في دولتكم بريبة التموية وخدع
التشبية ايسر عليه كلفة واعظم فيكم جرحا
ونكاية . فتوقوا هذه الطبقة اشد التوقي ، فان
اكثر من يلجأ الى استباحة الحيلة من عجز عن
المبادأة والاضحار ، وعند ظهور الحازم وغلبته
يحترز من لطيف الخدع وخفى الاستدراج .
وليكن اول ما تتعهدون به انفسكم وتنابرون
عليه صالح اذبكم ، تناصف الحق بينكم بتقديم
أهل الفضائل والآثار المحمودة منكم وتفخيم
أمرهم .

واعلموا ان أمير المؤمنين متفقد من تثقيفكم
وتقويمكم على صالح الادب ومحمود السيرة ما لا
يتفقد به من سوادكم ، فانه ان كان يوجب على
نفسه استصلاح الرعية وحملهم على ما فيه
رشدهم وقوامهم لما يلزمه من فضل العناية
بالاخص والاولى فالاولى ، فان في اخلاصكم من

التقديم في التأديب والتعهد وجوها من الضرر .
 وأمير المؤمنين يسأل الله الذي دل على الدعاء
 تطولا وتدخل بالاجابة حتما ، فقال عز وجل :
 « ادعوني استجب لكم » ان يجمع على رضاه
 ألفتكم وان يصل على الطعة حبلكم ، وان يمتعكم
 يا حسن ما أودعكم منه ويوزعكم عليه من شكره
 ما يواصل لكم مزيده وان يكفيكم كيد الدارين
 وحسد الباغين ويحفظ أمير المؤمنين فيكم بدفع
 ما حفظ به « امام هدى » في اوليائه وشيعته
 ويحمل عنه ثقل ما حمله منكم . وبالله يستعين
 أمير المؤمنين على ما ينوي من جزائكم بالحسن
 وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى نصرا ووليا
 وكفى بالله وليا ، وكفى بالله نصيرا . والسلام
 عليكم ورحمة الله وبركته » (٢٥) .

واليك صورة أخرى لمتتظفات من رسالة بعث
 بها احد رؤساء الجهاز السرى الى الخليفة الرشيد
 على سبيل اعلان الولاء واسداء النصيح والارشاد .
 الى هرون الرشيد يبدى فيها فروض الطاعة
 والولاء ويشيد بمناقبه وحسن سياسته . « اما
 بعد » فاني أسأل الله لأمير المؤمنين في غابر أموره
 أحسن ما عوده في سالفها من السلامة التي
 حرسه بها من المكابر والعز الذي قهر له يه

الأعداء والنصر الذي مكن له في البلاد . . حتى
يكون بما اعطاه من ذلك وما هو مستقبل به منه
أبعد خلفائه في الخير ذكرا وإبقاهم في العدل اثرا
وأطولهم في العمر مدة واحسنهم في المعاد منزلا .

ثم نحمد الله الذي جعل نعمته على أمير المؤمنين
شواهد مئة على منزلته منه ، ومكانته عنده .
لا يحتاج معها الى شهادات المثنيين ، ولا صفات
المقرضين ، ثم جعل ذكر نعمته على أمير المؤمنين
ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضة أوجبها على
العباد ، ومحنة امتحنهم بها وفرقانا ميز به بينهم
فمن أصبح من رعيته أكثر شغفه ان يستعمل
لسانه في صفته وذكر محاسنه وفضائله ووجوب
حقه وطاعته فقد أصبح آثرا أولى الامور واحسنها
مغبة في دنياه ودينه ومن بدل ذلك عن قدره عليه
ودفعه بعد معرفة فلم يدعه الا عن خذلان حاق
به او بدعة استعملته ، وكانت حجة الله لأمر
المؤمنين عليه هي الكافية لمثونته . . وقد رجوت
بانقراية التي جعلها الله لي به - أي بأمر المؤمنين -
والواجب الذي عرفته من حقه العظيم الذي حملته
من مغروفه ألا يكون احد ينظر اليه بعين الاشفاق
أقدم ما جعله الله اهلا مني ، فإن أبلغ الذي أردت

فبتوفيق الله ، وان أقصر فعن مثل ما حاولت قصر
المجتهد .

... وأحببت أن يعلم أمير المؤمنين ان له في
كل امر عمل به في رعيته حجة واضحة وعذرا
معروفا ، ان قام به متكلم في خاصته حسن موقعة
وان قرى به كتاب في عامة قويت به صحبته .

والحمد لله الذي جعله وذريته اولياء هذه النعم
والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله ان يبقيه
واياهم للدين الذي سد بهم عورته والحق الذي
أقربهم جادته ، والعدل الذي أوضح بهم
أعلامه .. (٢٦) .

والخلاصة أن الرسائل المتبادلة بين الخلفاء
وبين دعائهم تقيم الدليل على استمرار الجهاز
السري وانتشاره في الولايات جميعا وذلك طوال
العصر الغباسي الاول وحتى خلافة المتوكل .

وبعدها تصدع التنظيم ثم اختفى نتيجة تسيط
الأتراك على مقلوبات الخلافة واستبدادهم بالسلطة
والنفوذ ، وما تلا ذلك من الغزو البويهى للعراق
ومن بعدهم الغزو السلجوقي وما ترتب على ذلك
كله من انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة
وانفراط وحدة دار الاسلام .

المراجع والحواشي

- (١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩ .
- (٢) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٣١ .
- (٣) ابو يوسف : الخراج ص ٦١ .
- (٤) راجع الفصل الذي كتبه يوليوس فلهوزن عن القبائل العربية في خرسان في كتاب (تاريخ الدولة العربية) .
- (٥) البلاذري : فتوح البلدان ص ٧٣ .
- (٦) اليعقوبي : تاريخه ج ٢ ص ٢٥٨ .
- (٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ .
- (٨) المقدمة ص ١٦٨ وما بعدها .
- (٩) د . حسن محمود : العالم الاسلامي في العصر العباسي ص ٣٩ ، ٤٠ .
- (١٠) راجع : Levy,R:The social structure of islam . p . 64 .
- (١١) د حسن محمود : المرجع السابق ص ٤١ .
- (١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ص ٧ .
- (١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة النسب الى نبيهم مانى ، وقوامها القول بالثنائية وتعنى وجود الهين احدهما للخير والاخر للشر . يرمز بالنور للاول والثاني بالظلمة والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، اما الثاني فقد صدر عنه العالم المادى وقد

لعبت العقيدة الماثوية دورا واضحا في الفلسفة الاسلامية،
والمسيحية في العصور الوسطى .

انظر : فان فلوتن : ص ٨٣

(١٤) اليقوبى : تاريخه ج ٢ ص ٣٥٦ .

(١٥) هي قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود

الصحراء الكبرى شمال بلاد العرب .

(١٦) ابن الفقيه : البلدان ص ٧٥

(١٧) السيادة العربية ص ١٠٨ .

(١٨) المقامة ص ٩٥ وما بعدها .

(١٩) راجع الفصل الرابع الذى تناول فيه فان فلوتن هذه

الموضوع تحت عنوان « الاسرائيليات » فى كتابه السيادة
العربية .

(٢٠) السعودى : مروج الذهب ص ٣ ص ٢٢٥

(٢١) حسن محمود : ص ٩ .

(٢٢) السيادة العربية ص ٩٦

(٢٣) الطبرى : ج ٩ ص ٨٣ .

(٢٤) عن أحداث الثورة ووقائعها راجع الطبرى : ج

ص ٨٣ وما بعدها .

(٢٥) انظر : احمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب

ج ٣ ص ٣٧٧ - ٣٩٧ .

(٢٦) نفسه ص ٢٤٢ - ٢٥٢ .

المعتزلة

بين النظر العقلي والعمل السياسى

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة ،
لا تزال بعض الجوانب فى تاريخهم بحاجة الى
مزيد من الايضاح . . فمعظم الدراسات تتناول
الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقليل منها يتعلق
بالدور السياسى الذى قاموا به على مسرح
التاريخ الاموى فى حقبة الاخيرة والعصر العباسى
برمته . . ومن هنا عنى دارسو انفسفة والفكر
الاسلامى بالموضوع اكثر من اهتمام المؤرخين
بتناوله ، وحتى اولئك الذين ارخوا للمعتزلة
اعتبروهم مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن

سائر الفرق الكلامية الاخرى ذات الانظمة الدينية والسياسية والاجتماعية . وفي ذلك يقول احد المؤرخين (١) : «لم تكن للمعتزلة مثل تلك الانظمة ولا كانوا مفترقين عن اهل السنة والجماعة» كما ان دارسى الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالي بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أفرزته وصاغت قوالبه في مختلف مراحل تطوره . . ومن ثم تبرز أهمية تناول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر في شمول وتكامل من شأنه إبراز المكانة الحقيقية للدور الهام الذى قام به المعتزلة في التاريخ والحضارة الاسلامية . . وربما كان الاهتمام منصباً على الجانب الكلامى لتعاظم دور المعتزلة في قيادة أهم التيارات الاساسية في مجريات الفكر الاسلامى وهو التيار العقلانى ، ونستطيع أن نؤكد ذات الاهمية في المجال السياسى أيضاً ، كذا في التطور الاجتماعى في العالم الاسلامى . حقيقة أن الدور السياسى الاجتماعى يبدو ضئيلاً في صدر الاسلام والعصر الاموى بالقياس الى دور أحزاب المعارضة الاخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال الى تأخر ظهور المعتزلة زمنياً ، فقد ظهوروا حول بداية القرن الثانى الهجرى بينما نشأت الفرق الاخرى منذ

وقت مبكر - ابان الفتنة الكبرى - كذلك
لاختلاف اسلوب وطرائق النضال .. اذ عمل
المعتزلة على اتباع اسلوب الترشييد والتنوير
بالاضافة الى سياسة الاحتواء والتنوير بينما
عمدت أحزاب المعارضة الاخرى الى اساليب
العنف الثورى السافر ثم التنظيم السرى الانقلابى
بعد ذلك .. ونجم عن هذا التباين « التكتيكى »
تباين فى النتائج ، اذ اسفر النضال الاعتزالى عن
عن التسلل داخل السلطة والهيمنة عليها
وتطويعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ،
بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة
معادية للسلطة مناوئة لها .

والخلافاً الجوهرية بين الفكر الاعتزالى وبين
الفكر السنى ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة
وأحزاب اليسار فى مواجهة الخلافة واعتدال
بعض المعتقدات الاعتزالية - كالقول بالمنزلة
بين المنزلتين - دفع بعض الدارسين الى اعتبار
المعتزلة حزبا وسطيا بين الحكومة والمعارضة
.. واذا جاز التسليم بذلك وجب التمييز بينهم
وبين حزب الوسط الارجائى التبريرى الذى
لم يتحول الى المعارضة الا فى وقت متأخر ،
فالمعتزلة ليبراليون مستنرون تنطوى آراؤهم
السياسية والاجتماعية على مبادئ «هيومانية»

رأوا تحقيقها عن طريق الترشييد والاصلاح بدلا
من الثورات والانتلابات ، وحين عملوا الى الدعوة
والتنظيم السرى استهدفوا الثورة الثقافية
التنويرية بالدرجة الاولى ثم مؤازرة المعارضة
العلوية على الصعيدين السياسى والاجتماعى ،
ولم يتطلعوا الى اقامة دول مستقلة تدين
بالاعتزال الا نادرا •

ولا شك ان المعتزلة كانوا روادا للنظر العقلى
فى الاسلام ، والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلاى
ومعاداة الحكومة التيوقراطية المحافظة ، لذلك
لم تحظ افكار الاعتزال برضى الخلافة السنية .
— اللهم الا فى عهد بعض المستنيرين من
الخلفاء — وبالتالى اثارت غضب اهل الحديث
ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة
« مارقين » سياسيا ، « فوضويين » اجتماعيا
« ضالين » دينيا • وحسبنا ان عالما سنيا
كالشهرستانى (٢) وصمم بانهم « مجوس الامة » .
ولما لم يكن بوسعهم الطعن فى آرائهم لاستنازتها
وفى اهدافهم لنباتها صلبوا جسام
غضبهم على اشخاصهم فرموهم بالهتك والمجون
والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلال الفكر

الوثني محله (٣) . وكل ما ساقوه من أدلة في هذا الصدد منقول عن تشنيعات أحد الخارجين عليهم ويدعى ابن الرئوني (٤) دون تحقيق أو نظر (٥) . ومن أسف أن كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ، فصارت كتب أعدائهم مصدرا لاستقاء المعلومات عن آرائهم . وغنى عن الذكر أن شيوخ المعتزلة صنفوا كتباً ومقالات عديدة في شتى معارف عصرهم ، فواصل بن عطاء ألف أحد عشر كتاباً فقدت جميعاً (٦) وأبو الهذيل صنف ألفاً ومائتي رسالة في الرد على الخصوم لم يعثر لاي منها على أثر (٧) ، كما صنف النظام المعتزلي مقالات كثيرة في الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين ضاعت كلها (٨) . وللجاحظ مئات الرسائل في ذات الموضوعات لم يبق منها سوى النزر اليسير (٩) فقد تبارى أهل الحديث في إحراق تلك المصنفات أبان محنة المعتزلة في عصر المتوكل تقرباً إلى الله ونكاية في الخصوم (١٠) ولذلك فكتب الفرق الإسلامية — وخاصة ماكتبه الأشاعرة والحنابلة من أمثال البغدادى والشهرستانى وابن حزم وابن القيم وغيرهم — تتحامل على المعتزلة أشد التحامل وتظهر آراءهم على أنها ضرب من الوثنية والزندقة .

وبدیهى أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه

ان سلبا وان ايجابا ، فقد اسرف البعض في تقدير
 المؤثرات الاجنبية في الاعتزال ، واتخذ البعض
 الآخر موقفا معاكسا على طول الخط فاعتبروا
 الاعتزال نزعة اسلامية خالصة .. والاتجاه
 الاول يمثله عدد من المستشرقين من أمثال توماس
 أرنولد (١١) ودي بور (١٢) وماكدونالد (١٣)
 حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت
 المسيحي واليهودي والتراث الهلالي ، وعلى
 نسقهم سار الاستاذ زهدى جبار الله (١٤)
 فنسب الى اليهود رأى المعتزلة في خلق
 السرآن ، والى النصارى أقوالهم في نفى
 الصفات والتأويل وحرية الارادة ، فضلا عن
 الافادة من المنطق الارسطى في صياغة هذه الاراء .
 بينما حاول باحث معاصر (١٥) تأكيد الاصول
 الاسلامية للاعتزال على أساس ان القضايا التي عالجها
 طرحت في عصر الرسول « ص » والراشدين قبل
 أن يفتح العرب على الفكر الاجنبى .. هذا
 وقد اتخذ بعض الدارسين موقفا وسطا ، فذكر
 بيكر (١٦) أن القرآن الكريم كان المنبع الذي استقى
 منه المعتزلة اصول عقائدهم وان تأثروا في
 صياغتها بالفلسفة اليونانية فضلا عن تناسل
 بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار
 فلاسفة اليونان كالطرفة والتولد والجوهر

والعرض .. وفي نفس المعنى ذكر الأستاذ أحمد أمين (١٧) أن «الاعتزال» مزيج من التيارين معا الاسلامي والاجنبي * ونعتقد أن قضايا الاعتزال من المسائل الاولى التى تطرح أمام العقل البشرى دونما ضرورة لتأثر أو تأثير ، بل أن معظمها كمسائل الاختيار والجبر أو الله وصفاته .. الخ أثرت منذ القدم ولا تزال الى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم فى كثير من السور والآيات ، وتعددت تفسيرات المسلمين بصدها منذ وقت مبكر ، ومناطق الخلاف حولها فى درجة اعمال العقل ، هل يطلق له العنان فى التأويل والاستبطن أم عليه الالتزام بظاهر النصوص وحسب ؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذى كان يمثل جماعه « القدرية » فى صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدون من الاديان الاخرى والفلسفات القديمة التى شاركتهم النهج فى التفكير ، بمعنى انهم برهنوا عقليا على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل أو بالاحرى فقد « عقلنوا الايمان » ان صح التعبير « بمساندة الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن بالافادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصرانى الهللىنى » كما يقول الاستاذ رجب (١٨) ٠ وهكنا كان القرآن وازسطو يقرآن جنباً الى جنب ويعتبران بحسن نية

متكاملين (١٩) بفضل المعتزلة الذين نجحوا « في
بفضل المعتزلة الذين نجحوا » في التوفيق بين
الفكر اليوناني والدين الاسلامي .. بين التوحيد
وبين الفلسفة » (٢٠) .

ولا حاجة للاستطراد في ابراز دور المعتزلة
في اثراء الفكر الاسلامي « بجعل العقل مبداءها
الاساسي كلما أشكل الامر » (٢١) وجهودهم في
ارساء اسس علم النلام الاسلامي ، وتمهيدهم لظهور
الفلسفة الاسلامية ، ودفاعهم عن الاسلام ضد
خصومه ، فذاك امر لاخلاف عليه بين الباحثين ،
وحسبنا أن نشير الى عدة حقائق في هذا
الصدد :

اولا : يعزى الفضل الى المعتزلة في اعتبار
العقل مصدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات
والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التي
لا تخضع لمنطق العقل كروية الجن ، وانشقاق
القمر .. الخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات
الاسطورية في هذا الصدد حتى ما كان منسوباً
منها الى كبار الصحابة (٢٢) وفي ذلك ما ينم عن
وضوح المعتزلة لاولى اصول النهج العلمي في
التفكير .

ثانيا : ومن مظاهر التفكير العلمي عند المعتزلة
تحويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر
على أساس مبدأ السببية ، فربطوا بين الاسباب

والمسببات سواء في ظواهر الكون أو المادة
أو المجتمع أو الإنسان ، وفي ذلك يقول أحد
شيوخهم (٢٣) « ٠٠٠ » ان السبب لا يمتنع حصوله
ثم لا يحصل المسبب بان يعرض عارض يهيئعه
من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول
السبب وزوال الموانع فان حله كحال المبتدأ
عند تكامل البواعي فانه يحصل لامحالة ، وعلى
ذلك كانوا روادا لفلسفة الاسلام كالكندي
والفارابي وابن سينا ، كما مهدوا الداريق
للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان في تطبيق المنهج
العلمي في العلوم الطبيعية .

ثالثا : فكر المعتزلة في جوهره فكر ايجابي
بناء على من منزلة الفرد ويحطم القيود التي
تحدد حريته في الرأي والعمل ويفتح امام العقل
آفاقا للتفكير والابداع وذلك باقرار مبدأ « الاختيار »
على عكس الفكر « الجبري » المثبط الذي
يجعل الفرد « ريشة في مهب الريح » (٢٤) خاها
مستسلما « للقضاء والقدر » عاجزا متواكلا باهت
الشخصية ، والصلة وطيدة بين الابداع والخلق
وبين احترام الذاتية والتفرد ، وما تقدم العلوم
والفنون والآداب في بلاد اليونان قديما الاحترام
النزعة الفردية ، كما لم يكن تخلف أوروبا العصور
الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية
على يد الكنيسة الكاثوليكية .

رابعاً : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقلاني الاعتزالي وبين موقفهم الاجتماعي من قضية العدالة . فكان رواد التنوير دعاة للمساواة في ذات الوقت . . ولا غرو فقد عرفوا بأهل « العدل والتوحيد » (٢٥) ، والمسموعدي (٢٦) اطلق عليهم « العدلية » . . وقد كتب احمد الدارسين (٢٧) المحدثين فصلاً نظرياً عن البعد الاجتماعي للحرية عند المعتزلة سسبحاول اثباته من خلال دراسة نشاطهم السياسي .

خامساً : واذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامي بتأصيل التيار العقلاني فانهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون . ذلك أن أعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيدا في شكل حركات مستترة او دعوات سافرة شاعت في العصر العباسي فيما عرف « بالزندقة » ولم يكن بوسع الفقهاء وأهل الحديث الدفاع عن الاسلام بالمأثور من النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجّة والمنطق فتصدى المعتزلة لمنازلتهم بنفس سلاحهم ، ومسابجاتهم ورسائلهم في الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديصانية واليهودية والنصرانية (٢٨) في غنى عن التعريف . وحسبنا أن

كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام عن اقتناع بفضل شيوخ المعتزلة الذين ذادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية. «فرفعوا الفكر الاسلامي الى منزله يعتد بها» (٢٩) ولنحاول دراسة العمل السياسي عند المعتزلة في ضوء آرائهم النظرية ونشاطهم العملي في العصرين الاموي والعباسي .

ظهر المعتزلة في البصرة حول عام ١٠٠ هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء الذي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فعرف أتباعه بالواصلية او المعتزلة . . والروايات المتضاربة حول أسباب التسمية والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد في اللقاء الضوء على الفكر السياسي والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستاني (٣٠) يرجعها الى عبارة «اطلقتها الحسن البصري حين انصرف عنه واصل بن عطاء اذ قال « اعتزلنا واصل » فعرف وأتباعه لذلك بالمعتزلة . . والبغدادى (٣١) يرى أن التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الامة في موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودى (٣٢) الى أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين . والكافرين . . أما المرتضى (٣٣) المعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثه والمبتدعة .

وواضح أن تفسيرات مؤرخي الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتحامل والبقض للمعتزلة مما يشكك في الأخذ بها . . وكذا فإن تفسير المرتضى يتضمن تعصبا لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يعول على الناحية اللفظية ، والمنطقي . أن ترتبط . التسمية بموقف فكري سياسي كما هو مألوف في تسميات الفرق الأخرى . والمستشرق نيلىينو يرى أن لفظ الاعتزال ينم عن موقف سياسي . وقفه المحايدون من الصحابة أبان الفتنة الكبرى فاستعاره المعتزلة واطلقوه على أنفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأى في مرتكب الكبيرة . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للنوبختي (٣٤) تقول « لما قتل عثمان بايع الناس عليا عليه السلام فسموا الجماعة ، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة أقامت على ولاية علي بن أبى طالب وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربتة والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الأبد » . . يرجح ذلك ما ذكره السبكي بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبدالله بن مسعود كرائد للاعتزال (٣٥) ، ومعلوم

ان عبد الله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة الذين اعتزلوا القتال ابان الفتنة الكبرى شكاً في عدالة مواقف المتصارعين .. وفكر المعتزلة السياسي يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والايمان يعنى موقفاً وسطاً بين تطرف الخوارج الذين يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يجعلونه مؤمناً وبين المرجئة الذين يتوقفون في الحكم تنصلاً وهرباً من المسؤولية .. ويبدو أن واصلاً ابن عطية حاول في زمنه التوفيق بين قوى المعارضة لاصلاح ذات البين بينها وتكتميل الجهود في مواجهة الخلافة الاموية ، ورايه في الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج في مبدأ اختيار الأمة امامها من قریش او غيرها كما اقترب من رأى الشيعة حين قال بأن وجود الامام واجب على اهل كل عصر (٣٦) ، ومن الملاحظ بوجه عام أن احزاب المعارضة جميعاً طوعت معتقاداتها السياسية آنشد فتقاربت آراؤها وأزز بعضها البعض الآخر في موقفه من بنى امية في سنى حكمهم الأخيرة كما المحنا سلفاً .

وليس أدل على هذا التقارب من استقواء الاعتزال معظم مبادئه من المقولات والآراء المستنيرة السائدة في البصرة آنذاك ، ففكرة الاختيار ومسئولية الانسان عن أفعاله

أخذها المعتزلة عن « القدرية » ، وعن الجهمية . — أصحاب جهنم بن صفوان المرجيء — تلقف المعتزلة اتقول بنفى الصفات وخلق القرآن وعدم رؤية الله بالابصار في الآخرة ، وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية (٣٧) والمعتزلة والقدرية ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد أصول الاعتزال الخمسة — من أهم عقائد الخوارج . وإذا خالف المعتزلة الشيعة في اتقول « بالوصية » « والعصمة » فانهم اتفقوا معهم في كثير من الآراء الخاصة بالإمامة ، فضلا عن تجويزهم « للتأويل » حتى أن المرتضى (٣٨) يرجع ان واصلا وعمر بن عبيد — شيخى الاعتزال — تتلمذا على أبى هاشم بن محمد بن الحنفية . . وبرغم اختلافهم مع الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار (٣٩) . قصارى القول أن المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائى للأفكار والآراء الرشيدة السائدة في عصرهم المستوحاة أصلا من الاسلام ثم اعطوها قالبها الفلسفى مفيدى فى ذلك من التراث الاجنبى .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة (٤٠) وفى بعده السياسى والاجتماعى يتسق مع هدف الموالى فى المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية الى العدل والمساواة . وحسبنا ان اقطاب الاعتزال من

الموالى الذين حسم اسلامهم ، وراموا تطبيق تعاليمه بسبل الاصلاح والترشيد لا العنف والثورة ، فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسس المذهب ، واعرفان بالتقوى والصلاح كنا من الموالى (٤١) وابو الهذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالى عبد القيس (٤٣) وابراهيم بن سينار انظام - استاذ الجاحظ - بصرى من موالى آل زياد (٤٤) وثمامه بن اشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالى بنى نعيم (٤٤) . . والجاحظ - العالم المعتزلى الاشهر ذو الثقافة الموسوعية - كان من موالى البصرة كذلك (٤٥) .

ولكون شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولانهم نهلوا من التراث القديم وانادوا منه فى صياغة ارائهم . ولنقمتهم على الحكومة الامويه ، لذلك كله لصقت بهم تهم الشعوبية والزندقة والوصولية . غير ان زعماء المعتزلة حاربوا الشعوبية بمفهومها العنصرى وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم القومى الاسلامى اى دعوا الى الوحدة بين الشعوب الاسلامية فى اطار المساواة ، وفى ذلك يقول الجاحظ ، ان الموالى الى العرب أشمبه واليههم أقسرب وبهم أمس لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب فى المدعى والعاقلة وفى الورائة . واذا كان الأمر ماوصفناغالبنوى(٤٦)

خراسانى ، واذا كان الخراسانى مولى ، والمولى
عربى ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى
والعربى واحدا . . وادنى ذلك أن يكون الذى
معهم من خصال الوفاق غائرا ما معهم من خصال
الخلافا بل هم فى معظم الامر وكبر الشأن وعمود
النسب متفقون . . واذا عرف ذلك سامحت
النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع
سبب الاستثقال فلم يبق الا التحاسد والتنافس
الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة
والمجاورة (٤٧) .

ورمىهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على
الاسلام ودفاعهم عنه ضد خصومه ولو كانوا من
بنى جلدتهم . فهم من ثم «مدرسة فكرية متحمسة
للدين غيورة عليه» (٤٨) . . كما ان موقفهم المعادى
للحكم الاموى لا يرد لاطماع شخصية . . « اذ
عرفوا بالزهد والتعفف» (٤٩) « وكانوا على شدة
مقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ويترفعون
عن الوسائل الخسيسة فى الكسب ويتعدون عن
مواطن الشبهات» (٥٠) لذلك حق فيهم قول باحث
معاصر (٥١) « كانت مدرسة المعتزلة اشبه ما تكون
بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر
سبيلا لتقييم الانسان فى المجتمع . . فلم يؤمنوا
بالتعصب العرقى . . وانما ناضلوا فى حقل

الفكر والسياسة .. والتفوا حول قيسم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفدت أو بعثت فى المجتمعات التى فتحها العرب المسلمون » *

وعداء المعتزلة لبنى امية مرجعه انهم - فى نظرهم - جبارون مغتصبون للخلافة فارضون لها بحد السيف مبررون حكومتهم بفلسفة «الجبر» بينما نادى المعتزلة « بالاختيار » ، والعلاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية (٥٢) لذلك يعتبر معاوية أول من قال بالجبر ودافع عنه « وأظهر أن ما يأتية بقضاء الله ومن خلفه ليحمله عذرا فيما يأتية ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله اماما وولاه الامر » (٥٣) . «فالاختيار» عند المعتزلة ينطوى على بعد سياسى مؤداه الحوض على محاربة السلطة المغتصبة على اساس إن وجودها نتيجة لفعل بشرى واستقامتها لا يتم الا بفعل بشرى مضاد مادام الانسان حرا فى صنع أفعاله (٥٤) لذلك لا مندوحة عن التسليم ببرادة المعتزلة من حكم معاوية وآل بيته (٥٥) على خلاف ماذهب اليه الاستاذ أحمد أمين (٥٦) من أن فكر المعتزلة كان فى جانب معاوية أكثر منه فى جانب علي لان زعماءهم لم يضطهدوا فى العصر الاموى . وحسبنا انه عاد فعدل عن رأيه حيث قال « ان شسيوخ

المعتزلة جميعا يؤيدون وجهة نظر علي في الحرب،
بينه وبين معاوية « (٥٧) » .

يؤكد ذلك الخياط (٥٨) فيقول « المعتزلة براء
من معاوية وعمرو بن العاص ومن كان في شقة، ما »
بل رمى بعض شيوخ المعتزلة معاوية بالاحاد.
والفكر (٥٩) ولا تعارض البتة بين اعتقاد المعتزلة في
مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» (٦٠) وبين عدم اعترافهم
بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بين المنزلتين
بالنسبة لمرتكب الكبيرة تعنى انه فاسق لا مؤمن
ولا كافر (٦١) ، والفسق يجعل صاحبه في موقف
مناقض لسلوك المؤمنين (٦٢) فلا يحق للفاقد ان
يتولى امامة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو
بالقوة ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار (٦٣)
« قد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع
بحديث يجرى مجرى الفسق لانه لا خلاف
بين الصحابة في ذلك » ، لذلك « فالوجود
التي لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لا
شبهة فيها . . واصل احوالها الفسق من جهات
كثيرة » وهذا الموقف ينسحب على بنى أمية عموما
« فلا حاجة بنا الى الكلام في ابطال امامة معاوية
ومن جاء بعده من الروانية وغيرهم » (٦٤) ،
فامامة بنى أمية كانت في نظر شيوخ
المعتزلة الاوائل « ملك هرقل » ، وساوهم المشين

وعمالهم الجافية للشريعة تجعلهم لا يسمون
الخلافة (٦٥)

ما وقد اغتصب بنو امية الخلافة ، فقد وجب
على الجماعة الاسلامية النضال وفقا لمبدأ « الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر » وهو مبدأ أخذت به
معظم فرق المعارضة . فسل السيف واجب للدفع
المنكر واقرار الحق (٦٦) على خلاف أهل الحديث
الذين حرموا استخدام السيف حتى وأو جـار
الحاكم (٦٧) لكن احزاب المعارضة تختلف في
تطبيق هذا المبدأ ، فالخوارج يرون ضرورة الثورة
واستخدام السيف ضد أئمة الجور دون موارد
او انتظار . وبعض الامامية قصروا هذا الحق على
الامام فقط من دون الامة فلها اسداء النصح فقط
وايس امتشاق الحسام ، ووقف المعتزلة موقف
الوسط بين الخوارج والشيعة ، فاعترفوا بحق الامة
في رد المنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهي على حد
قولهم - « اذا كنا جماعه وكان الغالب عندنا اننا
نكفي مخالفينا ، وان يكون الخروج مع امام عادل » ،
(٦٨) وهذه الحيطة تجمع بين الاستنارة والتعقل في
الاعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة القضية
التي من اجلها تسل السيوف . وانطلاقا من هذا
المبدأ التمسوا العذر لتوقف الصحابة والتابعين وأهل

العدل عن مناوأة بني أمية حتى لا يلقوا بأيديهم
الى التهلكة على يد طغام أهل الشام ، « فلا يصح
الخروج الا عند غلبة الظن بنجاح الثورة » (٦٩)

لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الامويين
تقاعسا واستكانة انما وعوا الدروس المستفادة من
التجارب التي وقعت لاسلافهم من « القدرية »
و « الغيلانية » حين ثاروا في ظروف غير مواتية
فحصدهم سيوف بني أمية . ومن هنا كانت
سياستهم ازاء بني أمية والعباسيين الاوائل ذات
شقين : محاولة احتواء الخلافة وترشيدها ، او
العمل السرى المنظم . ولقد نجح المعتزلة بالفعل
في احتواء بعض الخلفاء الامويين الاوائل وكذا
بعض خلفاء بني العباس ، فاعتنقوا اراءهم وعولوا
على اتباع سياسة الاصلاح . فالخليفة الاموي يزيد
بن الوليد بن عبد الملك قال « بالقدر » ودعا
الناس الى الاخذ به ، وحسبنا انه كان أولا خليفة
يعتق اصول الاعتزال الخمسة (٧٠) فاآزره المعتزلة
على منافسة الوليد بن يزيد حتى ظفر بالخلافة (٧١)
ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح
سياسي قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على
منافسة الماجن الخليفة . ولاغرو فقد استرشد
يزيد باراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ
رؤساء الاعتزال في عهده شأوا عظيما فهيمتوا على

شئون الحكم ووجهه وفق مبادئهم ، حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاية عهده ممن كانوا على شاكلته فى الدين والورع (٧٢) ، ومن ثم حرق لفلهوزن (٧٣) القول بأن تأثير المعتزلة على يزيد لم يكن دينيا فقط بل تعداه الى شئون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة فى هذا الصدد دليل على الالتزام بمفهومهم لمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد آزرُوا اماما عادلا ورعا تقيا وحين ايقنوا موافاة الظروف لتحقيق النصر (٧٤) .

كذلك نجحوا فى احتواء مروان بن محمد - آخر خلفاء بنى أمية - فدان بمنهجهم وحاول الاصلاح جادا لكن المشكلات التى واجهته كانت اكبر من ان تقاوم ، فكانت نهايته نهاية لبنى امية سنة ١٣٢ هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين اولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثانى اسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة نفس السياسة ازاء بنى العباس ، اسداء النصح والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصلا . أما الشق الثانى من خططهم فقد تمثل فى العمل السرى المنظم فى اواخر العصر الاموى ، شأنهم فى ذلك شأن احزاب اليسار التى طفقت تبعث للنساء الى اطراف العالم الاسلامى لنشر مذهبها . والبحث عن دور للمعتزلة فى هذا الصدد امر

بالخ انصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التي اغفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر انخياط (٧٥) انه صنف كتابا عرف « بكتاب الدعوة » لم يعثر له على اثر ، ومعروف بن واصل هو الذى نظم أنعمل السرى ووضع اساليبه وخطه وحدد اهدافه ومراميه . ويخيل اليانا ان الدعوة للاعتزال - كما نظامها واصل - استهدفت غيتين : الاولى تبشيرية وللأخرى سياسية . فقد بعث بدعائه الى الاقاليم المتطرفة لنشر الاسلام فى اقاصى الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد لعب بنفسه دورا فى هذا الصدد فارناد الآفاق داعية ومبشرا بالاسلام حتى لقد اسلم على يده ثلاثة الاف رجل (٧٦) وقال فيه احد شعراء المعتزلة .

ملقن منهم فيجسا يحاوله

جم خواطره جواب آفاق

وقام شيوخ الاعتزال فى عصره وبعد وفاته بمواصلة نشاطه ، فيذكر ابن خلدان (٧٨) ان ابا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من المجوس . ومساجلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الاخرى تؤكد هذا الدور بما لا يدع للشك سميلا .

اما الجانب السياسى لدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود امم « ينفذ الاحكام

ويقيم الحدود ويعبئ الجيوش ويقسم الغنائم
والصدقات وينصف المظلوم وينتصف من الظالم
وينصف الولاة وانقضاة في كل ناحية ويبعث
الفراء والدعاة الى كل طرف « (٧٩) ولما خاب أهل
المعتزلة في بنى أمية لتحقيق تلك الغاية ، وأيقنوا
تنكر بنى العباس للعدانة والاصلاح عولوا على
الدعوة لامام منهم وفق تنظيم محكم وسياسه
مرسومه . وقد ذكر المرتضى (٨٠) ان البصرة كانت
مركز الدعوة ، وان واصلا بعث اندعاة الى بلاد
المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة
وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام وأحجاز (٨١)
وأثر عنه انه « كان ناجحا في تأسيس جمعيته
وتنظيمها ووضع خططها » (٨٢) ، واختيار رجالها
الذين « لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين
انما مارسوا العمل السياسى والاجتماعى » (٨٣) ،
بالدعوة لاقامة دولة « العدل والتوحيد » . ويمدنا
القاضى عبد الجبار بمعلومات عن جهود واصل
فى هذا الصدد واهم دعائه فى الامصار . ومن
المؤكد انه استمد لها من قول الجاحظ (٨٥) « وفرق
واصل رسله فى الافاق يدعون الى دين الله فانفذ الى
المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك
بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون
السلاح يعرف اهلها بالواصلية ونفذ الى اليمن القاسم

بن الصعدي ، وإلى الجزيرة أيوب بن الأوتري ، وإلى خراسان حفص بن سالم وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن أرقم ، وإلى أرمينية عثمان بن أبي عثمان الطويل .

وكانت خطة الدعاة أن يلزموا المساجد فيتعبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس إلى ورعهم وتقواهم فيتصدوا بعده للفتوى في أمور الدين ، حتى إذا كسبوا أهل الأقليم بعثوا إلى شيخ التنظيم بالبصرة ليحدد لهم اليوم الذي يجهرون فيه بالدعوة للاعتزال (٨٦) . ولدينا قصيدة هامة أوردها الجاحظ تقيم برهانا ناصعا على اتجاه المعتزلة إلى العمل السري المنظم شأنهم في ذلك شأن أحزاب المعارضة الأخرى (٨٧) .

لكن الثابت أن المعتزلة لم يوفقوا في تأسيس دولة تدين بالاعتزال شأن الفرق الأخرى كالخوارج والشيعة الذين أقاموا دولا على أساس مذهبي ، ولم تسفر جهودهم إلا عن تكوين جماعات متماسكة أقامت كأقليات في الدول التي أقامها الخوارج والعلويون في المغرب . والملاحظ أن هذه الجماعات عاشت في وئام مع أئمة الدول العلوية التي عاشوا في كنفها ، بينما ناصبت حكام الدول الخارجية العداء . ففي الدولة الأدرسية العلوية التي قامت ببلاد المغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ عاش المعتزلة

في أمن ودعة في مدينة طنجة ، وحازوا ثقة ائمتها .

اما في الدولة الرسنمية الاباضية التي قامت
بالمغرب الاوسط سنة ١٦٢ هـ فان المعتزله كانوا
يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت (٨٨) ولا
يفتاون يشيرون المتاعب في وجه حكامها (٨٩)، وقد
جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان
والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظللت طائفة
الواصلية في الدولة الرسنمية وعدنها ثلاثون الفا
مصدر شغب وقلقل حتى سقوطها عام ٢٩٧ هـ (٩٠)

ونفس الشيء ينسحب على موقفهم من دولة
بنى مدرار الصفرية في القطاع الجنوبي الغربي
من بلاد المغرب اذ لعب المعتزلة دورا مخربا فيها
لصالح جيرانها العلويين (٩١) .

ويعزى تعاون المعتزلة مع العلويين في المغرب
والمشرق الى حنقهم على بنى العباس الاوائل وعدم
القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة لذلك
عولوا على مؤازرة الحركات العلوية المناوئة للخلافة
أو العمل على احتوائها وتوجيهها وجهه اعتزالية ،
وهناك ذاك مفصلا :

لم يرحب المعتزلة بخلافة بنى العباس رغم
تحيزها للموالى . وهذا يدل على انتفاء اى أثر

للشعبوية العرقية في موقف المعتزلة السياسي .
 ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف - امرا
 بالمعروف ونهي عن المنكر فقد اكتفوا باسدا' النصيح
 والموعظة الحسنة ، وأبواتولى المناصب والتعاون مع
 الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم (٩٢) .
 وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حملوا
 لواء المعارضة ضد بنى عمومته ، خاصة وان
 التقارب الفكرى بين التشيع والاعتزال له اصوله
 منذ تلمذ زيد بن علي زين العابدين على واصل
 ابن عطاء حتى قيل ان « اصحابه كلها معتزلة »
 (٩٣) . لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية في
 الثورات التى قام بها محمد النفس الزكية واخوه
 ابراهيم ضد المنصور الذى لم يتورع عن البطش
 بالزيدية والمعتزلة على السواء ، وحين استدعى
 المنصور عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة لمعرفة موقفه
 لم ينكر تعاطفه مع الثوار (٩٥) .

وبديهي ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائى
 للخلافة ابان حكم المهدي الذى اسرف فى اضطهاد
 الفرق المخالفة لاهل السنة ، واستمر الحال على
 ذلك فى عصر الرشيد . ويخطئ من يتصور ان
 المعتزلة فى عهده « تنفسوا الصعداء واخذت
 اعناقهم تشرئب الى السلطة (٩٦) » ، فالواقع
 ان الرشيد « منع الجدل فى الدين وحبس اهل

الكلام (٩٧) ، من امثال ثمامة بن اشرس -
وبديهي ان يهرب المعتزلة من العراق في عصره وعصر
ابنه الامين خوفا من بطشهما (٩٩) .

ونجح المعتزلة في احتواء الخلافة منذ عصر
المأمون الذي اعتنق مذهبهم وقرب اليه شيوخهم
واعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة ، فعظم شأن
المعتزلة وازدادت جموعهم في عهده ازدياداً
كبيراً (١٠٠) وتولوا المناصب الهامة ،
وهيمنوا على ناصية الحكم والادارة وكان اشهر
رجالهم احمد بن ابي دؤاد الذي وزر للمأمون
والمعتصم والواثق ، وفي عهودهم كن القول
« بخلق القرآن » وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد
من قال « بقدمه » من اهل الحديث وخاصة الامام
احمد بن حنبل (١٠١) .

وفي عهد الخليفة المتوكل انتعش المذاهب السنية
من جديد ، وامتنح المعتزلة اعسر امتحان فقد
استهل المتوكل حكمه بأن « نهى عن القول بسلق
القرآن وكتب بذلك الى الآفاق (١٠٢) » فتطاول
اهل الحديث على المعتزلة ، واحرقوا كتبهم
واضطهدوهم اشد الاضطهاد . وترتبط مرحلة
الانتعاش السني التي استمرت حتى عام ٣٣٤ هـ
بالمفوضى السياسية والظلم الاجتماعي والتخلف
الفكري (١٠٣) . وفيها تدهورت احوال المعتزلة ليسي

فقط من جراء اضطهاد الدولة وعلو شأن الحنابلة، بل ايضا لانقسامهم الى جماعات متناحرة بلغت اثنتين وعشرين فرقة (١٠٤) . وفي هذا العصر انشق ابن الراوندى عليهم وندد بأرائهم فى كتابه « فضيحة المعتزلة » كما اعتزل ابو الحسن الاشعري الاعتزال واسس مدرسة فكرية تصلت للدفاع عن السنة على أسس عقلانية .

وباستيلاء البويهيين على العراق سنة ٣٣٤ هـ عاد المعتزلة الى الظهور ، ذلك ان بنى بويه كانوا شيعة ، وأسرفوا فى اذلال الخلفاء وسلبوهم النفوذ والسلطان . ووجد المعتزلة الفرصة مواتية لاحتواء السلاطين الجدد ونجحوا فى استمالة بعضهم الى مذهبهم ، فكان عضد الدولة البويهى يقول بالاعتزال (١٠٥) والتحم الشيعة والمعتزلة آنذاك ضد السنة، وتسرب الاعتزال الى الدعوات الشيعية المناوئة للخلافة السنية كالقرامطة والباطنية، وفى ذلك يقول آدم ميتز (١٠٦) « ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة » فى ذلك الحين . . . وخسبنا دليلا على ما بلغه المعتزلة من نفوذ فى العصر البويهى ، تقلد بعض رجالهم المناصب الكبرى كالصاحب بن عباد الذى تولى الوزارة وابن العميد الذى تولى امانة اقليم الرى (١٠٧)

وانتعاش الاعتزال في العصر البويهي كان بمثابة انتفاضة الموت ، اذ وفدت موجة تركية سنية غازية من الشرق ، استولت على بغداد سنة ٤٤٧ هـ هي الموجة السلجوقية . وفي العصر السلجوقي لمع نجم الاشاعرة والمتصوفة ، وقضى على الاعتزال قضاء مبرما ، فالمندرس « النظامية » التي انشأها نظام الملك في سائر ارجاء الدولة السلجوقية كانت تروج لمذهب الاشاعرة ، كما كان ظهور الغزالي في هذا العصر كفيلا بغلبة التيار السلفي واعتزال المعتزلة ميدان الفكر والسياسة .

هكذا كان النشاط السياسي للمعتزلة متسقا مع جوهر ارائهم الاعتقادية الامر الذي يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارة العقلانية والعدالة الاجتماعية .

المراجع والحواشي

- (١) انظر : زهدى جلاله : المعتزلة ص ١ .
- (٢) الملل والنحل ١ : ٥٠ .
- (٣) انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ١١٨ .
- (٤) كان ابن الراوندي فارسيا من اصفهان عاش في بغداد واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة وكتب كتابه ضد المعتزلة سماه « فضائح المعتزلة » نسب فيه اليهم اقوالا منافية لأرائهم . وقد تلقف أعداء الاعتزال هذه الأقوال في التعامل على المعتزلة وتسميته مذهبهم . والحقيقة ان ابن الراوندي كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك لا يعتمد بكتاباتة ، وقد فسد الخياط المعتزلي في كتاباته « الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد » .
- (٥) أحمد أمين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .
- (٦) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ .
- (٧) الخياط : الانتصار ص ١٦ .
- (٨) نفسه ص ١٨٢ .

- (٩) ياقوت : معجم الأدباء : ٦ : ١٦ .
- (١٠) احمد امين : ٥٠ : ظهور الاسلام : ٤ : ٥٩ .
- (١١) الدعوة الى الاسلام ص ٩٣ .
- History of philosophy in Islam P. 41 (١٢)
- Developement of Muslm the ology ١٣)
- P. 131
- (١٤) المعتزلة ص ٢٠ وما بعدها .
- (١٥) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٧ وما بعدها .
- (١٦) تراث الأوائل في الشرق والغرب ٥٠ مقال بكتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د " عبد الرحمن بدوي ص ٨ ، ٩ .
- (١٧) ضحى الاسلام : ٩٣ .
- (١٨) دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ .
- (١٩) أولري دى لاس : الفكر العربى ومكانه في التاريخ ص ١٣٧ .
- (٢٠) ديسلر : الحضارة العربية .
- (٢١) زكى نجيب : تجديد الفكر العربى ص ١١٨ .
- (٢٢) ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ٢٥ .
- احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٦ وما بعدها .
- (٢٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٨
- (٢٤) احمد امين : المرجع السابق ص ٧٠
- (٢٥) المرتضى : النية والامل ص ٢ .
- (٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١

(٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية
الانسانية ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢٨) انظر زهدى جاد الله : المقالة ص ٣٦ وما بعدها
Nicholson : Literary history OF (٢٩)

The Anabs. p.369

(٣٠) الملل والنحل : ١ : ٥٥ .

(٣١) الفرق بين الفرق ص ٩٤

(٣٢) مروج الذهب : ٦ : ٢٢

(٣٣) النية والامل ص ٤

(٣٤) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

(٣٥) اللمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦

(٣٦) المسعودى : ١ ص ٢٧١ .

(٣٧) راجع كتاب اللمشقى: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥

(٣٨) النية والامل ص ٤ ، ٥

(٣٩) نفسه ص ١٢

(٤٠) اصول الاعتزال هي : التوحيد ، العدل ، والمنزلة

بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهي عن

المنكر . راجع : الشهرستاني والبغدادي .

(٤١) المرتضى : ص ٢٢ . احمد امين : فجر الاسلام

ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٤٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد : ٣ : ٣٦٦

(٤٣) المرتضى : ص ٢٥

- (٤٤) نفسه ص ٣٥
- (٤٥) الغياط : الانتصار ص ١٥٤
- (٤٦) اى المولد من ابا عربى وام غير عربية
- (٤٧) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤
- (٤٨) زهدى جاز الله : ص ٢٤١
- (٤٩) المشقى : ص ٥٣
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٣١ ، اثنى الخليفة المنصور على
تغلب عمرو بن عبيد المعتزلى قائلا لبعض قصاده :
- كلكم يمشى رويد
كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد
- المسعودى : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩
- (٥١) معجم عمارة : ص ١٨٢ .
- (٥٢) نفسه ص ٨ .
- (٥٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل
٨ : ٤ .
- (٥٤) البغدادى : ص ٩٤ .
- (٥٥) المرتضى : ص ٦ .
- (٥٦) انظر : فجر الاسلام ص ٢٩٥ .
- (٥٧) انظر : ضحى الاسلام : ٣ : ٧٩ .
- (٥٨) الانتصار ص ٩٨ .
- (٥٩) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٣٧ .

(٦٠) لانجد مبردا للقول بان المعتزلة التبسوا هذا المبدأ من فكرة «الوسط الذهبي» عند ارسطو - حيث قال ارسطو ان الفضيلة وسط بين افراط وتلفيط - فالقرآن الكريم حائل بالآيات التي تحجب الاعتدال والتزام الوسط في الامور كقوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » وقوله سبحانه « ولا تجهر بصلاتك ولا تغافل بها » وابتغ بين ذلك سبيلا » .

(٨) الانتصار ص ١٦٥ .

(٦٢) محمد عمارة : ص ٦٨ .

(٦٣) الفنى : ٢٠ قسم ١ : ٢٠٣ .

(٦٤) نفسه ص ١٣٢ .

(٦٥) أحمد أمين : فصحى الاسلام - ٣ : ١٣٧ .

(٦٦) ابن حزم : الفصل ٤ : ٣١ .

(٦٧) الأشعري : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ .

(٦٨) نفسه ص ٤٦٦ .

(٦٩) أحمد أمين : فصحى الاسلام - ٣ : ٨٠ .

(٧٠) السعوى : مروج : ٦ : ٢٠ .

(٧١) نفسه ص ٣٢ .

(٧٢) الطبرى : ٩ : ٤٤ . وقد اتار استيلاء الحزب

الرجسى في البيت الاموى فتم احدهم بالخليفة قائلا :

وساد النافس القدرى فينا
والقى الحرب بين بنى آيتنا

الطبرى : ٩ : ٥٤ .

(٧٣) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٥ .

(٧٤) أحمد امين : فصحى الاسلام : ٣ : ٨٣ .

(٧٥) الانتصار ص ٢٠٦ .

(٧٦) المرتضى : ص ٦ .

(٧٧) نفسه ص ٢١ .

(٧٨) وفيات الاعيان : ١ : ٦٨٥ .

(٧٩) ابن اثير العديدي : شرح نهج البلاغة : ٤ : ٤٥٥ .

(٨٠) المنية والامل ص ١٩ .

(٨١) الدمشقى : ص ٥٥ .

(٨٢) أحمد امين : فصحى الاسلام : ٣ : ٩٢ .

(٨٣) محمد عمارة : ص ١٦٧ .

(٨٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٢ - ٦٣ .

(٨٥) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ .

(٨٦) نفس المرجع والصحيفة .

(٨٧) هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصارى تمويقة

بالغة الأهمية في الكشف عن العمل السياسى عند المعتزلة .

نقتبس منها هذه الأبيات :

له خلف شعب الصين في كل ثفرة
الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفعل عزيهم
تهكم جبار ولا كيد ماكر
اذا قال : مروا في الشتاء تطاوعوا
وان كان صيفا لم يغف شهر ناخر
بهجرة اوطان وبذل وكلفة
وشدة اخطار وكد المسافر
فانجح مساعهم واثقب زندهم
واورى بفلج للمخاضم قاهر
واوتاد ارض الله في كل بلدة
وموضع فتياها وعلم التشاجر
يمسيبون فصل القول في كل منطق
كما طبقت في العظم مدية جازر
تراهم كان الطير فوق رؤوسهم
على عمة معروفة في المعاشر

انظر : البيان والتبيين ١ : ٢٥ .

(٨٨) ابن خلدون : العبر ٦ : ١٢١ .

Nosqueray : Chronique (٨٩)

DiAbou zakaria . p. 120

(٩٠) عن المعتزلة في الدولة الرستمية راجع : الخوارج في
بلاد المغرب للمؤلف - رسالة دكتوراه مخطوطة ص ١٥٧
وما بعدها .

(٩١) نفسه ص ١١٢ وما بعدها .

(٩٢) الجهشيارى : تاريخ الوزراء ص ١٢٨ . وقد ذكر ابن قتيبة ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاستاء أحد أصحابه من حديث عمرو ، فاستأر واذكر ليلة تمخض عن يوم لا ليلة بعده . فوجم المنصور ، فاستاء أحد أصحابه من حديث عمرو ، فاستأر عمرو اليه قائلا للمنصور « ان هذا صاحبك عشرين سنة لم ير لك أن ينصحك يوما واحدا ، وما عمل وراء بابك بشيء من كتاب الله وسنة نبيه » فقال المنصور « فماذا أصنع ؟ قد خلعت لك خاتمى فى يدك ، فتعال وأصحبك فاكلمنى » قال عمرو « ادعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك ؟ ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم أنك صادق » .

انظر : عيون الاخبار : ٣ : ٢٣٧ .

(٩٣) التمهيدستانى : ١ : ١١٦ .

(٩٤) الأسعري : ١ : ٧٩ .

(٩٥) احمد امين : فصحى الاسلام : ٣ : ٨٤ .

(٩٦) انظر : زهدى جارا الله : ص ١٦١ .

(٩٧) المرتضى : ص ٣١ .

(٨) الطبرى : ١٠ : ٧١ .

(٩٩) الجهشيارى : ص ٢٩٠ .

- (١٠٠) البغدادي : ص ١٥٧ ، النعماني : ص ٤٦ ، احمد
امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .
- (١٠١) . عن معنة اهل السنة في ذلك الحين راجع : احمد
امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ وما بعدها .
- (١٠٢) ابن الاثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .
- (١٠٣) راجع التفصيلات في الفصل الخاص بالقرامطة .
- (١٠٤) البغدادي : ص ١٦٧ .
- (١٠٥) المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم
ص ٤٣٩ .
- (١٠٦) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري :
١ : ١٠٢ .
- (١٠٧) معجم الادباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر
الاسلام : ٢ : ٤٣ .

القرامطة

تجربة رائدة في الاشتراكية

لا نجد حركة في التاريخ الاسلامي اكثر غموضاً وابهاماً من الحركة القرمطية في العراق والبحرين ولا يرجع ذلك الى ندرة المادة التاريخية ، فالمعلومات ضافه في اراجع السنة والشيعة ، كما ان المشكلة لاتعزى الى تضارب الروايات واختلافها ، فنكاد جميعاً تضرب في اتجاه واحد ، وهو اتجاه معاد للحركة متحامل عليها الى ابعد الحدود . حقيقة ان الخوارج كذلك تعرضوا لافتراءات مؤرخي السنة والشيعة ، لكن وجهة نظرهم امكن الوقوف عليها من خلال ما وصل

الينا من كتبهم على ضالته ، اما القرامطة ، فلم
 نعتز عن شيء من تراثهم البتة يمكن ان يسيط
 اللثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم
 ونظم مجتمعهم ، بما يمكن المؤرخ من معرفة وجهة
 نظرهم فيطمئن الى نتائج دراساته . وهذا لايعنى
 ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثا او انها افتقرت
 الى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لآخبارها ،
 فيطالعنا ابن النديم فى الفهرست بمصنفات كثيرة
 لرواد الحركة ودعاتها ، ومن أشهرهم عبدان
 الداعية الذى ألف وصنف كتباً ومدونات كثيرة
 حتى عرف بعبدان « الكاتب » وحسبنا انه ألف فى
 المذهب عشرة كتب (١) قيمة اثبت فيها طول باع
 وسعة اطلاع حتى قال عنه النويرى (٢) « كان
 ذا فهم وحلق » ، وغير عبدان ألف دعاة الحركة
 ومنظروها الشيء الكثير ، ناهجين نهجة ، محتذين
 منواله ، حتى ان البعض تشككوا فى نسبة تلك
 المؤلفات الى اصحابها ، وردوها الى عبدان نفسه ،
 ويقال ان القرامطة المتأخرين كانوا يروجون لكتبهم
 بنسبتها الى عبدان الكاتب ليزداد الاقبال عليها (٣)
 ويفهم من ذلك ان عبدان لم يكن داعياً مشهوراً
 تفانى فى نشر الدعوة وحسب ، بل كان صاحب
 مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مخصصة لآرائه
 بعد مماته . . لكن شيئاً من تراث تلك المدرسة لم

يصل اليها ، ومن ثم فكل ما يعول عليه في دراسة القرامطة مستمد من المصادر السنية والشيعية فقط ، وهي معادية للحركة على طول الخط . وهنا تكمن حقيقة المشكلة ، وهي خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعا على ادانتها .

وهذا الاتفاق والاجماع لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة ما اورده مؤرخو الشيعة والسنة عن القرامطة ، اذ ينطوى على افتراءات واتهامات باطلة ، ونحن نخالف في ذلك احد المتخصصين (٤) حيث قال « ليس من المعقول ان نتهم هؤلاء جميعا بالافتراء على القرامطة » لاجماعهم ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك اكثر منه قرينة على اليقين .

فالعداء السياسى والمذهبى للحركة من جانب مؤرخى السنة والاسماعيلية ليس بخاف ، ذلك ان القرامطة اقاموا دولتهم على حساب نفوذ بنى العباس فى العراق والبحرين ، كما انهم انشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لائمتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية اصلا . ومن الناحية المذهبية ، لاسبيل لانكار الاختلاف المذهبى بين القرامطة وبنى العباس ، فى ذات الوقت الذى خالفوا فيه الاسماعيلية فى

تأويل، كثير من المسائل المذهبية الاعتقادية . هذه فضلا عن ائتماء المؤرخين السنة والشيعة الى طبقة « أهل القلم » التي تدين بوضعها المتفوق لانعامات. وحبات الحكام ، وبدويهم ان ينظر هؤلاء واولئك باستعلاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا ان يتحفظ في النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويمعن النظر ويعمل العقل في تمحيص رواياتهم مجتهدا في محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي افرز تلك الحركة وامثالها ، عندئذ يتكشف للدارس مدى التحامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عند مؤرخي السنة والشيعة من اخبار . . ان نظرة متأنية ناقدة قمينة بكشف النقاب عن تضارب اقوالهم رغم اجماعهم ، ناهيك عن الخلط والتناقض في روايات المؤرخ الواحد الامر الذي يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهاك مثالا :

اجمع مؤرخو السنة والشيعة على اتهام القرامطة « بابطال التكاليف الشرعية » ، فذكر الملقطى (٥) انهم « يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض » كما قال البغدادى وزعموا ان من عرف

العبادة سقط عنه فرضها « وفي نفس الاتجاه نجد الغزالي (٧) يقول « ترك القرامطة تأدية العبادات » ونحن نرى ان تلك فرية لا اساس لها من الصحة . . واليك القرائن ، فالغزالي (٨) نفسه ذكر ان الداعي القرمطي كان يشترط على المستجيب للدعوة « ان يحج الى بيت الله ثلاثين حجه » ان اخل بواجباته . والطبري (٩) ذكر ان القرامطة « كانوا لا يفتسلون من الجنابة وانما اكتفوا بوضوء اتصال لازلتها » . وفي موضع آخر زوى ان احد كبار الملاك ضاق ذرعا بفلاح قرمطي يعمل في ضياعه « الحرصه على اداء الصلاة (١٠) » والمقرئى الشيعي (١١) اورد ان « الداعي ذكرويه القرمطي عظم قدره في عين الناس وصارت له مرتبة في الفتة والدين » ، وان حمدان بن الاشعث - زعيم الحركة - عرف « بالزهد والتعبد » وكان انصاره يسمون انفسهم « المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والاصلحون في الارض » (١٢) . هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن القرامطة دعوا الى هدم اركان الشريعة والتنصل من العبادات .

والشعار السابق الذى ساقه المقرئى ذو أهمية قصوى فى الافصاح عن طبيعة الحركة واهدافها ، ويبين انها كانت ثورة اجتماعية باسم

الدين ، وليست حركة مروق عليه ، فأصحابها مؤمنون بالله ناصرون لدينه ثائرون من أجل الإصلاح . ومن الملاحظ ان الثورات الاجتماعية في هذا العصر كانت تندرج تحت دعوة مذهبية ، وقد فطن احد المدارسين (١٣) النابهن الى تلك الحقيقة حين آمن «بتغطية الواحتواء القضايا السياسية والاجتماعية بمظهر ديني او كلامي » . فالحركات الاجتماعية كانت بحاجة الى تبرير ديني لاكسابها صفة الشرعية ، كما ان الدعوات الدينية ما كان لها ان تثمر الا في تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا ما جعل آدم ميتز (١٤) يرى ان « الحركات المتعلقة بالمهدى كانت منذ اول امرها حركات سياسية اتجهت الى الجماهير » . ولا حاجة بنا لتكرار ما ذكرناه سلفا عن نظرية ابن خلدون الشهيرة في قيام الدول على اساس الوفاق بين الدعوة الدينية والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك في قيام دولة القرامطة حيث اتسقت الدعوة الاسماعيلية مع آمال الجماهير الساخطة في سواد العراق والبحرين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .

فما هي الظروف الموضوعية التي قربت بين الثورة الاجتماعية والدعوة الاسماعيلية ؟؟ يقودنا هذا التساؤل الى دراسة الاوضاع السياسية

والاجتماعية والثقافية في العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة، وقد لحص النويرى - في ايجاز رائع - تلك الظسروف من ٠٠ « تشاحن السلطان ، وخرابه العراق ، وفساد البندان فتمكن الرعاة ومن تبعهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم في البلاد وعلت كلمتهم » وقول النويرى بتشماغل السلطان يعنى حالة الفوضى السياسية التى اسفرت عن ضعف الخلافة وتسلسل الاترا على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلقاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من النفوذ سوى مظاهره الاسمية كذكر اسمائهم فى الخطبة أو نقشها على العملة ، اما السلطان الفعلى فتركز فى يد الاوليجركية العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركى مجموعة من القبائل الرعوية كانت تضرب فى سهوب آسيا الوسطى - بلاد التركستان - وهى البلاد التى ثاءبت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غربا فتطيح بمعاقل الحضارة ومنها غارات الهون « Huns » المشهورة بزعمامة اتيلا على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التى اجتاحت آسيا الغربية ، واعملت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل

تعيش في اقليم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على اثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبد الله بن خازم في العصر الاموى . وفي العصر العباسى ضرب الاسلام بجرافه حتى حدود الصين فخضعت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفي عصر المأمون ظهر الاثراك على المسرح السياسى حين جند في جيشه فرقة تركية ، وغلب الاثراك على الجيش العباسى في عصر المعتصم فأصبحوا عصبه وقوامه ، وأنشأ لهم المعتصم مدينة سامرا بعد ان اخذت جموعهم تترى على عاصمة الخلافة ، وافاد المعتصم من شجاعتهم وفروسيتهم في محق الثورات والحركات المناوئة . وفي العصر العباسى الثانى تحول الاثراك من أداة تنفيذ مشيئة الخلافة الى سيف مصلت عليها ، فصار بيدهم الامر والنهى وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح « أمير الأمراء » التركى هو الحاكم الفعلى يولى ويعزل من يشاء من الخلفاء .

ولم يسلم الاهالى من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتعرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدي اجنادهم (١٦) ، وأصبح قلب الدولة مسرحا للصراع بين الخلفاء والاثراك ، فضلا عن المشاحنات بين العصبيات

التركية المتناحرة فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخلافة . وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على اتاحة مناخ ملائم لبذر بذور الدعوة القرمطية .

وما ذكره النويرى عن « خراب العراق وفساد البلدان » يعنى أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى هذا العصر . وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة التى احتوتها من كافة العناصر والعصبيات ، الامر الذى يشكك فى دعاوى بعض المستشرقين - من امثال بلوشهوكاراديفو - الذين اصفوا على الحركة طابعا قوميا عنصريا (١٧) ، فالحاصل ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التى اذكأها بنو العباس حين فتحو الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والعصبيات ، فألبوا الفرس على العرب ، وكبحوا جماح الفرس بجفأة الترك وانتهى الامر بغلبة العنصر الاخير الذى استبد بالامر واسرف فى التنكيل بالعناصر الاخرى .

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سائر العناصر والعصبيات المقهورة في سواد العراق من جراء تسلط الاتراك . فذكر البراقى أن منطقة السواد « كان فيها طبقات شتى من الأمم » انخرطت في الدعوة على اختلافها ، ويخبرنا ابن الجوزى (١٩) أن القرامطة « أصناف . . من أهل السواد والاكرد وجفاة الأعاجم » فضلا عن « جفاة العرب » على حد تعبير الطبرى (٢٠) . ونعت هذه العناصر بأنهم « جفاة » « وأسافل » « وعامة » أمر لا يخلو من مغزى اجتماعى . فله دلالة على ان الطبقات المستضعفة من كافة العناصر رحبت بالدعوة وأقدمت على الانخراط فيها ، فأهل السواد الذين يعينهم ابن الجوزى كأنوا من الفلاحين النبط المقيمين بمنطقة البطيحة (٢١) ، يضاف اليهم طائفة « الزنج » المجلوبين من السواحل الشرقية الافريقية لفلاحة الضياع واستصلاح الاراضى بمنطقة البصرة ، كنا عنصر « الزط » من فقراء الهنود الذين استجلبهم الحجاج الى العراق وسخرهم فى فلاحه الاراضى التى تركها اصحابها ، وقد تدهورت احوالهم فى العصر العباسى فقاموا بثورتهم المشهورة التى قمعها الاتراك فى وحشية شديدة . اما الاكرد ، فشعب قبل ي ضرب فى شمالى العراق لقي عنتا واضطهادا فى العصر

العباسي وتعرض لنهب اجناد الفرس والترک في منطقة الثغور الجزرية على الحدود البيزنطية .
 و«جفاة الاعاجم» يقصد بهم العناصر الفارسية المقيمة بمدن العراق ، وكانوا يعملون بالمهن والصناعات التي آنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتهنوا وأذلوا في عصر تسلط الاتراك . والمقصود «بجفاة العرب» القبائل العربية بمنطقة السماوة ، اذ عادوا الى حياتهم البدوية الاولى بعد تسريحهم من الجيش العباسي واسقاطهم من ديوان العطاء في خلافة المعتصم ، هذه العناصر جميعا جمعتهما ظروف سيئة واحدة فشكّلوا طبقة اجتماعية مغلوبة على امرها في اواخر القرن الثالث الهجري استقطبتها السعوة القرمطية .

اما عن الأحوال الاقتصادية التي افضت الى احتداد المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لخصها احد الدارسين بقوله : «تمثل تلك الفترة مرحلة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق ، فقد أدى التغلب التركي بالاضافة الى الاتجاه الطبيعي في التطور الى احداث تبدلات وبدع كثيرة ، اذ اتخذ الاقطاع لأول مرة صفة عسكرية ، وتكاثرت المكوس والضرائب غير المشروعة وحصل التلاعب

بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفي
 أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة
 ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة (٢٢) .
 فنصل ذلك فنقول بأن احوال الفلاحين والزراع
 ازدادت سوءا عشية قيام حركة القرامطة ، وقد
 أمدا مسكويه في كتابه تجارب الأمم بمعلومات
 اضافية في هذا الصدد، فالقطاع العسكري أصبح
 أهم سمات هذا العصر ، ذلك ان ضعف الخلافة
 وتقلص نفوذها تسبب في نقص أموال الدولة وهو
 امر ساعد عليه سوء ادارة الولايات التي تولها زعماء
 الاثراك بما جبلوا عليه من تخلف حضارى . ولم
 تجد الخلافة مناصا من منح الجند اقطاعات من
 الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من
 الرواتب التي كانت تصرف لهم من ديوان العطاء (٢٣)
 ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم ولقلة
 درايتهم بشئون الزراعة أو كلسوا ادارة مزارعهم
 الى طائفة «الدهاقنة» من الفرس ، الذين اسرفوا في
 تسخير الفلاحين والعبيد للعمل في هذه الضياع .
 أما الاقطاع البيروقراطى ، فقد ظهر مصاحبا
 للاقطاع العسكري على حساب أرض الدولة
 وممتلكات الخلفاء . اذ أثقل الاثراك الخلفاء
 بطلب الاموال ولم يكن بوسع الاخيرين الا ان
 يستجيبوا فاضطروا الى بيع ممتلكاتهم الخاصة
 وأراضى الدولة المعروفة بالصوافى ليشبعوا نفوسهم

الترك، ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الادارة
يما جبلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون
الاموال والثروات عمدوا الى شراء تلك الاراضى
فاصبحت اقطاعا خاصا لهم . وقد اتسعت املك
الطبقة البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام
« الالهاء » اذ كان صغار الملاك يلجأون اليهم
لحمايتهم من ظلم الجباة بأن يسجلوا اراضيهم
فى الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع
جزء من المال نظير الحماية . وازداد نفوذ الحماة
تدريجيا فى الوقت الذى تدهورت فيه احوال صغار
المزارعين وتحول اصحابها الاصليون الى مجرد
فلاحين (٢٤) والشبه كبيرين نظام الالهاء كما عرف
فى ذلك العصر وبين الاقطاع الاوروبى فى
العصور الوسطى حيث كان صغار الملاك يتنازلون
عن اراضيهم طوعية واختيارا للسلادة الاقوياء حتى
يضمنوا لانفسهم نوعا من الحماية والأمن فى عصر
حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية (٢٥) .
والى جانب الاقطاع العسكرى والبيروقراطى
ظهرت طبقة اقطاعية جديدة من كبار التجار وثيقة
الصلة برؤساء الترك ورجال الادارة والقواد
- ذلك ان التجارة فى هذا العصر كرسنت لخدمة
الطبقات العليا - فكان كبار التجار يحتكرون
امتياز استصلاح الاراضى المالحة فى اقليم البصرة
وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيحة (٢٦)

وكانت ملكية تلك الاراضى تثول اليهم حسب
الشريعة الاسلامية ، التى تنص على ان من احيا
أرضاً مواتاً صارت له حقاً مشروعاً (٢٧) .
قصارى القول ان الطبقة لاقطاعية الجديدة
تكونت من « قواد الجند واصحاب الدرايع (اى
الكتاب) والتجار المقطعين » (٢٨) ولعدم درايتهم
جميعاً بالفلاحة وافتقارهم الى الخبرة الزراعية
تدهورت الزراعة الى الحضيض « فسدت المشارب
وبطلت المصالح » كما عانى المزارعون
الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان يثول الى طبقة
الاقطاعيين « . . فأتت الجوائح على التناء (الزراعة)
ورقت احوالهم » . ولم يجد الكثيرون منهم بلداً من
الفرار الى المدن والاشغال بالمهن الحرة ، كما استكان
البعض الاخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية
الباقية الى مجرد اجراء ، وفى ذلك يقول مسكويه
« . . وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر
لا ينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى
المقطع ليأمن شره ويوافقه » .
وبينما كانت احوال الفلاحين تزداد سوءاً ،
كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراءً وتسلطاً ، مستغلة
فى ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع
« فبقى المقطعون من غير تفتيش . . ومن غير
اشراف على احتراس من الخراب (٣٠) ، لذلك كله
اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعى

مداه ، فوجدت الدعوة القرمطية تربة صالحة
بين جمهرة الفلاحين وارقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون في المدن احسن
حالا من سكان الريف ، فقد وقعوا في دائرة
استغلال أصحاب الاعمال ، وذلك لوفرة الأيدي
العاملة نتيجة هجرة المزارعين الى المدن . واذ
سخط العمال على أصحاب العمل ابتزاز طاقتهم
فقد سخط الاخرون على الدولة لعجزها عن
حملاتهم من ابتزاز اجناد الترك الذين كانوا
دائمي الاغارة على دور الصناعة بغية السلب والنهب
.. خاصة وأنها كانت جميعا في مكان واحد (٣١)

كانت طبقة العمال في المدن على درجتين ،
الاحرار والعبيد - كما هو الحال بالنسبة للزراع
في القرى - ووفق مصطلح العصر أطلق على الاحرار
منهم اسم « العامة » وقد وصفهم الغزالي « بالجهل »
تحفيرا لشأنهم .

وكان معظم هؤلاء من الموالى لأن العرب أنفسهم
من الاشتغال بالعمل اليدوى « فكانوا ابعد الناس
عن الصنائع » (٣٣) .

والى جانب « العامة » وجدت جماعات سخرها
أصحاب الاعمال في الصنائع ، كما سخر اخوانهم
بالريف في فلاحه الأرض واستصلاحها .

والواقع ان الطبقة العمالية في المدن كانت
اكثر وعيا بالمسألة الاجتماعية ، لما انطوت عليه

طبيعة العمل بالمهنة الواحدة من ترابط وتماسك فكان لكل حرفة رئيسها الذي عرف بالاستاذ ويشرف على العمال والصناع داخل فابريقتة ، ولما كانت المهن والصناعات يجمعها مكان موحد في المدينة توطدت الصلة بين «الاساتذة» وتضافروا لمواجهة اغارات الاجناد .

وإذا كانت الثورة العباسية قد جندت دعائها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى في المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالهم المنشودة ، واختاروا دعائهم من « الاساتذة » لبث الدعوة بين جماهير العمال الخاضعين لنفسو ذهم وتجنيدهم في سلك تنظيمي . لذلك اعتقبت بعض الدارسين ان النقابات الاسلامية أسست في ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون (٣٤) ان هذه النقابات «كانت سلاحا أشهره دعاة القرامطة في نضالهم لتوحيد طبقة العمال في العالم الاسلامي » وأيد في ذلك برنارد لويس على اساس تمجيد جماعة اخوان الصفا للعمل والعدل . وموضوع نشأة النقابات الاسلامية من المسائل الشائكة في التاريخ الاسلامي ، اذ خالف بعض الدارسين هذا الرأي ، فذهب الدكتور الدوري (٣٥) الى ان النقابات الاسلامية ظهرت في القرن الثاني الهجري أى قبل ظهور الدعوة القرمطية ،

وسباق عددا من الاسانيد والقرائن التى تبرز
وجهة زاية :

ونستطيع ان نوفق بين الاتجاهين دون ان
نعتقد بصواب اى منهما ، فالراجع ان النقابات
وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنها لم تظهر فى
القرن الثانى الهجرى كما ذهب الدكتور الدورى
ذلك ان الظروف الموضوعية آنئذ لم تكن قد تهيأت
بعد ، فحتى عصر الواثق (٢٣٢ هـ) كانت الخلافة
العباسية فى اوج سطوتها ، وكان الاتراك اداة
للخلافة تسخرهم فى مشروعاتها حيث شئت ، ولم
يبدأ خطرهم الا فى العصر العباسى الثانى حيث
أدوا الرعية وبعثوا بالصناع ، ونعلم أن خلفاء
العصر العباسى الأول كانوا - كما يقول الدكتور
الدورى - على صلة طيبة برؤساء الحرف وكان
الخليفة يختارهم بنفسه ويكفل لهم الامان
والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حاجة لظهور النقابات
فى ذلك الحين وانما ارتبطت نشأتها ببدء
تسلط الاتراك واغاراتهم على الاسواق ودور
الصناعة ، عندئذ دعت الضرورة لتشكيل النقابات
حتى تتصدى لخطر الاجناد ، فيكون التوقيت
المنطقي لظهورها هو العقد الرابع من
القرن الثالث الهجرى وليس القرن
الثانى كما ذهب الدكتور الدورى . وايضا يتضح

خطأ لويس في الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتمادا على رسائل اخوان الصفا وتمجيدها للعماله ، اذا علمنا ان هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجرى (٣٧) أى بعد ظهور القرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقا قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعا جديدا من حيث التنظيم والمغزى ، فبعد ان كانت تنظيما علنيا يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكثيف علاقاتهم بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازاءها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية الى جهاز سرى يضم رؤساء الحرف والعمال معا لاسقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد .

اما التجارة ، فازدهرت فى هذا العصر بسبب التحكم فى منافذ وطرق التجارة العالمية ، اذ تمت السيطرة على الطريق البرى عبر اسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق اسيا عبر التركستان وفارس والعراق ومنها تتجه الى الشام فمصر فشمال افريقية ومنها تنقل السلع الى موانئ أوروبا .

كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم الى الصين نفسها حيث اقامت جالية اسلامية فى ميناء كانتون كانت تصل بالتجارة . وكانت السفن الباسمية تجوب بحار الصين والمحيط الهندي .

فالخليج الفارسي (٣٨) ، وادى ذلك الى انتعاش الموانى الاسلامية على الخليج كسيراف والابلة وبرزت أهمية البصرة كمدينة تجارية تفص بالنشاط والحركة . فكانت البضائع تنقل من البصرة الى بغداد ومنها الى موانى الشام . فآروبا أو تتجه الى البحر الأحمر وتنقل برى الى موانى مصر ، وقد تصل الى موانى شمال افريقية ومنها الى اوربا (٣٩) . وقد جنى العالم الاسلامى ارباحا طائلة من التجارة العالمية وفى ذلك يقول آدم ميتز (٤٠) « كانت التجارة آنذاك مظهرًا من مظاهر ابهة الاسلام ، وصارت هى السبيطة فى بلادها ، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، واخذت تجارة المسلمين المكان الاول فى التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقدر الاسعار للعالم فى ذلك العصر فى البضائع الكمالية على الاقل ، والعبارة الأخيرة التى ذكرها ميتز من الاهمية بمكان ويفهم منها ان التجارة ومواردها كانت تتركز بالدرجة الأولى لرفاهية الخلفاء وقواد الجند والوزراء والكتاب ، ولا غرو فلأهم سلعها كانت كماليات كالبسط والجواهر والحريير والرقيق الذين « كانت سوقهم تعتمد على كبار الموظفين والأغنياء » (٤١) . مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد والبصرة من أهمية تجارية ، ففي بغداد اقام الخليفة

ومن حوله الأرستقراطية العسكرية وبيروقراطية الوزراء والكتاب ، وفي البصرة تركزت بورجوازية التجار وقد ذكر ابن الفقيه (٤٢) الذي زارها حول سنة ٢٩٠ هـ ان « ابعد الناس نجعة في الكسب بصرى وحميرى ، ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصريا وحميريا » .

من ذلك يتضح ان المجتمع العراقي عشمية قيام القرامطة قد تحول « الى طور تجارى صدرت فيه التجارة من اهم اركان الحياة الاقتصادية بعد ان كانت ثأنوية » . وكانت لهذا التحول الاقتصادى اثره فى خلخلة البناء الاجتماعى واعادة تشكيله على أسس جديدة ، فمن ناحية ظهرت طبقة التجار التى اقتنت الضمياى وسخرت فى زراعتها جموع الفلاحين والعبيد كما أسلفنا القول ، وازدادت ترف هذه الطبقة على حساب الكادحين « فكان رأس المال والترف مرتبطين فى بلاد الاسلام ارتباطا وثيقا وكان كبار التجار هم المشغولون بتجارة الترف والنعيم » (٤٤) والارتبط بالبورجوازية التجارية طبقة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر المرابون الذين أثروا ايضا على حساب الطبقات الفقيرة وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا افانين الصيرفة وشئون المال (٤٥) .

قصارى القول ان الظروف الموضوعية في بلاد العراق تهيأت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجرى لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية فقد ازداد الاغنياء ثراء والفقراء فاقة (٤٦) ، وبلغ السخط مداه بين «العمال وصغار الفلاحين واهل الحرف» (٤٧) وما كان لهذا السخط ان يتحول الى عمل ايجابى الوجود «الوعى الطبقي» وقد حدث نتيجة الازدهار الفكرى في هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعى بصفة خاصة نحو تبنى قضية العدل الاجتماعى .

أما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون حيث قامت حركة الترجمة الواسعة الى العربية . ففي بيت الحكمة ببغداد ترجمت امهات الكتب الهلينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهنديّة وأقبلوا على دراسة هذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير ، واخذ الفكر الاسلامى يرتكن على أساس علمى حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقيم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة في هذا العصر وكان هناك تياران أساسيان احدهما عقلانى هيومانى تبناه المعتزلة وواد النظر العقلى فى الاسلام ثم تطور على ايدي الفلاسفة كالكندى والفارابى

وابن سينا . اما التيار السلفى الرجعى فقد مثله
الاشاعرة والحنابلة ووصل الى ذروته على يد الغزالي
وتصارع الاتجاهان صراعا مريرا لم يكن محض
خلاف فكرى مذهبى بقدر ما كان تعبيراً عن مواقف
سياسية وقضايا اجتماعية .

وبدئى ان يواكب التشيع هذه النهضة الفكرية
ويفيد منها فى صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان
الشيعة حزباً مغلوباً على أمره ، فقد تبناوا التيار
العقل الانسانى فى مخاطبة الجماهير الساخطة على
السلطة . ونحن نعرف ان الدعوة السرية الشيعية
ركبها بنو العباس وحرموا أبناء عمومتهم من
العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل
العصر العباسى الأول بثورات العلويين التى لم
يتوان العباسيون فى قمعها بشدة وشراسة . وتعرض
الحزب الشيعى لمحنة شديدة بسبب الاضطهاد
العباسى من ناحية ولحدوث الانشقاقات بين
العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل
طوائف شتى منها الزيدية التى انقسمت على
نفسها ايضا الى عدة فرق تتراوح افكارها بين
الاعتدال والغلو ، وكان هذا الانقسام مدعاة لفشل
كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها وخطورتها .

أما الفرع الآخر الذي يمثل الشيعية الامامية فقد انقسم الى شعبتين امامية اثني عشرية واسماعيلية وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا في مذهبهم غالبية الاثني عشرية ، وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيلية الى الدعوة السرية المنظمة بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيلية الى خطورة التناقضات الاجتماعية في العراق في عصر تسلط الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقات المستضعفة . فأفادوا من التيار العقلاني في نسج عقائدهم المذهبية ، ولم يجدوا غضاضة في الأخذ من التراث الوثني « ما تضمنه من نزعات عقلانية

انسانية (٤٨) ، كما تبناوا مطلب العدالة الاجتماعية للجماهير الساخطة في العراق ، ومزجوا بين التيارين في إطار مذهبى دينى ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية - باعتبارهم من آل البيت - اكسبت النزعة العقلانية والعدل الاجتماعى طابعا دينيا مميزا . ومن هنا يمكن تفسير رواج دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، اذ كان للعامل الدينى أثره فى اعطاء الثورات الاجتماعية اطارها الشرعى ، فضلا عن مضمونها الايديولوجى وفى ذلك يقول احد الدارسين (٥٠) « لا يعرف التاريخ الاسلامى مذهباً ثوريا لا يستند الى

اساس روحى او حركة ثورية عامة لا ترجع الى الدين» وفى شئ من التفصيل قال باحث آخر (٥١) « . . كان من المؤلف فى العصور الاسلامية ان تظهر الجماعات الداعية الى الثورة السياسية مستترة بالمذهب الشيعى فى سبيل نشر رسالتها وتاليب رجز لهم الى ان يستتب لها الامر فتسفر عن حقيقة أمرها . . . ولقد كان الوتر الشيعى من اهم هذه الاوتار الاسلامية حساسية ، وافاد منظمو الحركات السياسية منه فى بث دعوتهم وتاليب الناس حولهم » . . . وسواء اكانت الدعوة الاسماعيلية احتوت الثورة الاجتماعية فى العراق . . . او ان الثورة الاجتماعية استتارت بالدعوة الشيعية لخدمه اغراضها . . . فالثابت ان اللقاء بين الدعوة والثورة قد تم واسفر عن نجاح الثورة ، التى انفصلت عن الدعوة فيما بعد ، والذى لاشك فيه انه بدون الدعوة الاسماعيلية ما كان للجماهير الساخطة ان تحقق مطالبها ، فقد اذكت الدعوة فيها الوعى الثورى ، واعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كما ان الدعوة الدينية وحدها لم تكن لتحقيق اهدافها ما لم تضرع وزنا مسألة العدل الاجتماعى (٥٢)

وعلى ذلك ، ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلي يقيم بسلامية

- جنوبى حمص - مستترا بينما يدعو الدعاة له
 فى الامصار ، وكان داعيته بالعراق - ويدعى
 الحسين الاهوازى - هو الذى اتصل بحمدان بن
 الاشعث الملقب بقرمط (٥٣) وجنده فى سلك
 الدعوة الاسماعيلية . واستطاع حمدان بث الدعوة
 فى سواد العراق والبحرين ، ولما استشعر القدرة
 على الاستقلال ، انفصل عن الدعوة وعمل لنفسه ،
 ومهما قيل عن اسباب الانشقاق (٥٤) ، فالنابت
 ان الحركة القرمطية افادت من الدعوة الاسماعيلية
 وفوتت عليها غرضها فى احتوائها ، وهذا يؤكد
 ضالة الجوانب الاعتقادية المنهجية بالقياس الى
 المضمون الاجتماعى للحركة . والدليل على ذلك
 ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميلهم لخلفاء بنى
 العباس احيانا ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين فى
 احيان اخرى وفقا لمقتضيات الحال وحفاظا على
 دولتهم من اخطار القوتين الاعظم ، كما لم
 يتقاعسوا عن غزو اراضى الدولتين معا حين كانت
 تسنح لهم الفرص (٥٥) والدارس لعقائد القرامطة
 ونظمهم يللمس اختلافات جوهرية بينها وبين
 العقائد والنظم الاسماعيلية رغم تأكيد بعض
 المؤرخين (٥٦) على ان القرامطة احد فروع
 الاسماعيلية .

لا شك ان حمدان بن الاشعث - ذلك القروى

النبطي - قد اوتى مقبرة فذة وذكاء ثاقبا أهله
لرئاسته الجهاز السرى الاسماعيلى فى العراق خلفا
للحسين الاهوازى الداعية الاسماعيلى . وفى الفترة
ما بين عامى ٢٦١هـ ، ٢٧٨هـ دأب على تنظيم الدعوة
واحكام خططها ، وفى عام ٢٧٨ هـ أعلن الثورة على
بنى العباس ودحر جيوشهم الواحد تلو الآخر
واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة فى سواد
العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦ هـ ، وتطلع
القرامطة للاستيلاء على بلاد الشام وحرزوا عدة
انتصارات فى هذا الصدد ، لكن العباسيين افلحوا
فى ايقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق
فى النهاية ، بينما أخفقوا فى اسقاط قرامطة
البحرين فظلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨ هـ .
ونحن فى غنى عن سرد تاريخ القرامطة فى
العراق والبحرين ، وما يعيننا هو ان نقف على
عبءية ذلك العمل السرى الذى اقام تلك الدولة
لتظل شوكة فى جنبى الخلافتين العباسية
والفاطمية ما ينيف على قرن من الزمان .

ومعلوماتنا فى هذا الصدد مستمدة من المصادر
المعادية للقرامطة مثل كتاب كشف اسرار الباطنية
والقرامطة للحمادى اليمانى وكتاب فضائح
الباطنية للغزالى ، وفيهما يتضح الخلط بين
الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيلية . حقيقة ان

الدعوة القرمطية تأثرت الى ابعد الحدود بالنظام السرى الاسماعيلي ، لكن كانت لها سماتها المميزة . وقسماتها الخاصة . فالدعوة الاسماعيلية ذاتها تفاوتت في تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التي قامت فيها ، فالاسماعيلية في سوريا تختلف عقائديا وفلسفيا واجتماعيا عن الاسماعيلية في اليمن ، القرامطة في تنظيمهم السرى على نهج دورة الفلك ، والاسماعيلية في فارس غير الاسماعيلية في المغرب . وهكذا ٠٠ » (٥٧) كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيلية بتفاوت الازمنة فتجد « بين الاسماعيلية في القرن الرابع وبين متأخريهم في القرن الخامس الهجرى بونا بعيدا (٥٨) » .

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثرها بظروف المجتمع وروح العصر . واول ما يستوعى الانتباه ان وقرامطة العراق والبحرين غير الفاطميين في مصر ، صابئة حران في فلسفة دعوتهم وتنظيماتهم . ولما كان للصابئة باع طويل في علم الفلك ، فقد سار القرامطة افادوا من ثقافة العصر وبالذات من فكر (٥٩) فاعتقلوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب السيارة السبع (٦٠) لذا بدأت دعوتهم للامام الاسماعيلي السابع ، كما جرت على نسق الدعوة الاسماعيلية في تقسيم منطقة الدعوة الى اثني

عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى
امرة كل واحد منهم ثلاثون نقيبا ، ياتمر بأمر كل
منهم اربعة وعشرون داعية ، وهذا التقسيم قائم
على اساس فلكى ، فالسنة تنقسم الى اثني
عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى
اربع وعشرين ساعة ، هكذا افاد القرامطة من الخبرة
الفلكية فى استخلاص نظرة فلسفيه للكون اثرت
فى نظام دعوتهم ، ومن هنا يصدق قول (٦١)
ممتاز « بتأثر القرامطة بالمذاهب القديمة التى
كانت بالعراق » .

ولما استقل حمدان بن الاشعث بأمر الدعوة وصار
« داعيا مطلقا » (٦٢) ظل محافظا على « الفلسفة
السبعية » (٦٣) فجعل مراتب الدعوة سبعا لكل
منها بلاغا حسب رتبة الفرد فى البناء الهرمى التنظيمى
« فالبلاغ الاول للعامة والثانى لمن فوقهم قليلا ،
والثالث لمن دخل فى المذهب سنة ، ثم يعطى بعد
ذلك بلاغا كلما طال بقاءه سنة اخرى حتى يصل
الى الدرجة السابعة فيتلقي البلاغ السابع (٦٤)
والبلاغ الاخير يتضمن اسرار المذهب وحقائقه
الاساسية (٦٥) » .

ولعل اهم هذه الحقائق التى كشف عنها حمدان
لخاصته من النقباء انه يدعو لنفسه وليس للامام
الاسماعيل فى حين ان ما عداهم قد حجب عنهم

هذا السر ، فكان النقباء يعطون الدعوة « خواتيم
من الطين الأبيض مكتوبا عليها: محمد بن اسماعيل
الامام المهدي ولي الله » (٦٦) حتى يقبل الاتباع على
الدعوة لارتباطها بالآلة البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من اقاربه
واصهاره (٦٧) ، ثم حدد لهم اقاليم الدعوة فانتشروا
فيها (٦٨) . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة
ومحكمة ، ويعزى اليه استخدام الحمام الزاجل

في تبادل الرسائل (٦٩) مع نقباء الدعوة .

اما الدعوة فكانوا على مرتبتين : الاولى « المستجيب »
والثانية « المكاسر » ، وقيل ان عبادان - صهر

حمدان - وضع كتابا في شروط اختيار الدعوة
عرف بكتاب « الحدود » حدد فيه صفات الدعوة
كالعلم والتقوى والسياسة والادارة والمخاطلة
والقدرة على الجدل والخطابة . . الخ . .

فالداعي « المستجيب » وجب ان يكون ذكيا حسن
المظهر قادرا على التأثير وجذب الاتباع ، وتقف
مهمته عند هذا الحد لذلك فهو يشبه « بكلب

الصيد الذي يجلب الطرائد » على حد تعبير بعض
الدارسين .

فاذا ما تمرس في الأمر وظهر كفاءة ومقدرة
تحول الى مرتبة « المكاسر » اى الذى يستطيع ان
يكاسر حجج خصومه ، ولذا وجب ان يكون عالما

بالدعوة متبحرا فى العلم قادرا على منازلة شيوخ
الذاهب الاخرى ومحاجاتهم وتشكيك العامة فى
معتقداتهم المذهبية عن طريق تفنيدها اسانيد
شييوخهم ، كما وجب ان يكون لبقا قادرا على اثارة
المنسكلات التى تمس حياة الناس ، والقاء مسئوليتها
على أولى الامر ، واقتناعهم بأنه لا مناص للخلاص
الا بالدعوة « للمهدى المنتظر » الذى يدعو اليه .
وغالبا ما كان المكاسر يختار من ردوس العصبية
القوية حتى تحميه وتشهد ازره اذا ما حاقت به
الاعطال ، او تلتف حوله وتدخل فى دعوته لعلو
مكانته ، « قالناس على دين ملوكهم » .

ولم يترك حمدان للدعاة مطلق الحرية فى
الدعوة ، انما حدد لهم الاساليب والوسائل ووضع
لهم الخطط التى يلتزمون بتنفيذها ، والمراجع
السنية والشيعية (٧٠) تذكر مراحل تسع
يتبعها الداعية فى كسب الاتباع . . . وهى التفرس ،
والمؤانسة ، والتشكيك ، والتعليق ، والربط .
والتدليس ، والتلبيس ، والخلق ، والسلم ونحو
نرجح ان هذه المراحل كانت سبعا فقط جريا على
الفلسفة السبعية فى التنظيم ، ونعتقد ان حالتى
« التدليس والتلبيس » من نسج خيال خصوم
القرامطة لتشويه دعوتهم ، فليس معقولا ان يصم
القرامطة انفسهم « بالتدليس والتلبيس » ، كما ان

وضعهما بين مرحلتى « الربط والخلع » تدليس واضح
فيكونهما يبذل التسليل المرحلى منطقيا من ناحية
ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السبعية من ناحية
أخرى .

وفى المرحلة الاولى - مرحلة التفرس - يختار
الداعية بعين فاحصة الشخص المراد استقطابه
للدعوة ، فيخطبه بلغته المحببة ، مدخلا فى روعه
انه على نفس مذهبه سنيا كان او خارجيا او
شييعيا . . (٧١) الخ . . متعاطفا معه فيما يعانى من
مشكلات ، محاولا القاء تبعثها على الخلافه .

فاذا لمس منه استجابة زاد فى تودده اليه
ومؤانسته وهون من أمر ما أشكل عليه مطمئنا
اياه بأن الخلاص لا محالة آت على يد احد رجالات
آل بيت الرسول (ص) .

ثم بعد ذلك تأتى مرحلة التشكيك ، وفيها
يرمى الداعى الى تحرير التابع من معتقداته
المذهبية فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم
الاجتماعى . . وينتهى الى ان فساد سياسة الحكام
ترجع لفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون فى
مذهب الدولة لا فى العقيدة الاسلامية كما يزعم
مؤرخو السنة والشيعة .

وحين يتشكك التابع فى مذهب الدولة ويلج
فى طلب مذهب بديل يتيح له من ازمته مخرجا ،

يتريث الداعى حتى يتأكد من صدق عزمته ، فاذا تبين له ذلك صارحه بضرورة اخذ العهد والميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل ، واذا تشسكك الداعى فى نواياه اعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة « بالتعليق » ، اى التى تتعلق بها ويتوقف عليها دخول التابع فى الدعوة والانخراط فى سلكها .

فاذا ما اظهر التابع استعداده للالتزام بالطاعة لامام من آل البيت والاستجابة لأوامر الداعى وتنفيذها بدقة وتفان اخذ عليه الداعى عهدا بذلك بمقتضاه يصبح مرتبطا بالدعوة (٧٢) . ومن هنا عرفت هذه المرحلة « بالربط » .

ويرتبط بها بداهة مرحلة الخلع (٧٣) . وتعنى توقف التابع عن مباشرة تعاليم مذهب السابق بعد اعلانه الدخول فى الدعوة . وليس - كما يزعم الغزالى - تخلى التابع عن التكاليف الشرعية .

وحين يثبت الداعى التزامه بتعاليم الدعوة ومباشرة شئونها يكون قد انسلف بالفعل عن مذهب السابق وأصبح عضوا فى الدعوة القرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العامل فى الدعوة بعد اجتياز تلك السبع والتسليم ببلاغاتها

•• ونجد لذلك سنداً في رواية ابن النديم (٧٤)
عن « البلاغات السبعة » في الدعوة القرمطية •

مما سبق يتضح بجلالة ان السعاة كانوا يولون
في دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والعدالة
الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا في كسب الانصار
ولو كانت الدعوة مذهبية فقط لما قدر لها النجاح
والانتشار ، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة
والطبقات الكادحة التي لم تكن التعقيدات المذهبية
المغلظة تتفق وقراراتها العقلية ، لكن الجانب
الاجتماعي الذي انطوت عليه الدعوة ممثلاً في اقرار
مبدأ العدالة صادق استجابة لدى الجماهير
الساخطة من الفلاحين والعبيد المسخرين والعمال
والمهنيين في سواد العراق والبحرين بمدينة وقراه •
ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال
ما يعينهم على مواجهة اعباء العيش وشظف الحياة ،
فضلاً عن وعدهم بانهم سيرثون اموال ساداتهم
وجلاديهم من اهل الظلم والجور ، وان هذه الاملاك
التي ستؤول اليهم تصبح لهم حقاً مشروعاً حسب
الاية الكريمة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا
في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوائزين » •
لذلك نستبعد ما ذهب اليه احد الدارسين (٧٨)
من ان الجانب الاجتماعي في الدعوة كان على حساب
الجانب الديني حيث اُوهم الدعاة اتباعهم ان

« الانبياء والسلاطين انزلوا الجماهير الى مستوى العبودية الاجتماعية » • ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية لبغدادى (٧٩) تقول ان « القرامطة اعتقدوا ان الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحاب نواميس ومخاريق احبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنرجسيات واستعبدهم بشرائعهم » « والبغدادى من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب اهل السنة كفره زنادقة • والثابت ان القرامطة نددوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسينا شهادة رحالة زار بلاد البحرين فى عهد القرامطة واعترف - رغم عدائه لهم - بأنهم يعترفون بنبوة محمد (٨٠) وان الويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة فى الاسلام ، وتدعو الى تطبيقها ، وفى هذا المعنى ذكر ابن الأثير (٨١) ان عليا بن عيسى وزير المقتدر العباسى - وكان صاحب ضياع واسعة - قبض على قرمطى وسأله عن سبب اعتناقه المذهب القرمطى فأجابه قائلا « لما صح عندي أنه على الحق ، وانت وصاحبك - اى الخليفة - كفار تاخذون ماليس لكم » • وفى ذلك دلالة ناصعة على ان الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل ستهدف الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة •

وقد وفى حمدان بن الاشعث بما عهد عليه
اصحابه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة
الاجتماعية فى صورة مثل فيما عرف بنظام «اللفة»
الذى يعد تجربة اشتراكية فذة تثير الاعجاب
« اذ نزل الفرد عما يمكنه للجماعة ، واصبح
ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة وما يبذله من
نشاط فى نصرة دعوتها هو الذى يحدد مكانه
وموضعه فى المجتمع » على حد تعبير باحث معاصر
(٨٢) ولا يخالجننا شك فى ان حمدان استوحى
هذا النظام من تعاليم الاسلام ، والقرآن الكريم
زاهر بالايات التى تحض على الالف والتعاون
لصالح الجماعة ، قال تعالى « واذكروا نعمه الله
عليكم اذ كنتم اعداء فآلف بين قلوبكم فاصبحتم
بنعمته اخوانا » ، « ولو انققت ما فى الارض جميعا
ما آلفت بين قلوبهم ولكن الله آلف بينهم انه عزيز
حكيم » ، « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا
على الاثم والعدوان » . الخ .

وقد اورد النويرى (٨٣) معلومات مثيرة عن تلك
التجربة الرائدة ، اذ يقول « . . . ثم فرض عليهم
اللفة » وهو ان يجمعوا اموالهم فى موضع واحد
وان يكونوا فيه اسوة واحدة ، ولا يفضل احدهم
صاحبه واخاه فى ملك يملكه . واقام الدعاة فى

كل قرية رجلا مختارا من ثقاتها يجمع عنده أموال
 اهل قريته من بقر وغنم وحلى ومتاع وغيره ، واخذ
 كل رجل منهم بالاجتهاد فى صناعته والتكسب
 تجرده ليكون له الفضل فى رتبته ، وجمعت المرأة
 كسبها من مغزلهما ، والصبي اجرة نظارته لنظير ،
 واتوه بها . فلم يملك احدهم الاسيفه وسلاحه
 ولم يختف ذلك النظام بعد سقوط قرامطة العراق
 انما استمر فى دولتهم بالبحرين ، وأثار اعجاب
 ابن حوقل (٨٤) الذى ترك صورة واضحة عن نظام
 الحكم فى هذه الدولة . ويتضح انه كان اشبه
 « بالجمهورية الديمقراطية (٨٥) » منه « بالملكية
 (٨٦) الوراثية »

ويخيل الينا ان حمدان قرمط لم يتدع هذا
 النظام ابتداء ، انما اجتهد فى تطبيق مفهومه
 للعدالة الاجتماعية فى الاسلام بما يتواءم وظروف
 مجتمع زراعى صناعى مستفيدا فى ذلك من الافكار
 والآراء ذات الطابع الانسانى فى الحضارات السابقة
 بما لا يتعارض ومبادئ الاسلام ، واجتهاده فى هذا
 الصدد اشبه باجتهاد عمر بن الخطاب حين شرع فى
 تنظيم الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الكبرى (٨٧)
 ولم يكن هذا النظام متأثرا فى فلسفته بالعقائد
 الغنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحكام على اساس

نظرية الحلول كما ذهب ابن حزم (٨٨) ونقله عنه-
 آدم ميتز (٨٩) • كما لم يكن احياء للمذاهب الفارسية
 القديمة كالزردكية وما تلاها من آراء الخرمية
 والبابكية الداعية الى الاباحية والإشيعوية في المال
 والنساء كما زعم البغدادي (٩٠) فكل هذه
 الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادي
 والغزالي والحمادي ومن نقل عنهم ، وكلهم « رأوا
 في الحركة تمثيلا لجهنم العقائد التي غلبها
 الاسلام لتندس فيه فتقضى عليه أو تحل محله أما
 بشكلكها القديم أو بشكل الحادي خالص (٩١) »

وعلىنا أن نناقش ما انطوت عليه تلك النظرة
 من غلو واسراف مع تبين مدى تأثير الحركة
 القرامطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هتتم
 التأثيرات لاتزال من الطابع الديني الاجتماعي
 للحركة .

فالذين يتهمون القرامطة بالقول « بالحلول »
 « والتناسخ » ليسوا على صواب فهذا الاعتقاد لم
 يكن ليقدم دعوتهم في شيء اذ ان حلول روح احدهم
 في ثور وفي غيره لا يؤكد صحة الدعوة او يوضح
 سموها (٩٢) • ولو ان القرامطة أعتقدوا بأن روح
 الله حلت في الامام الاسماعيلي لما خرجوا عليه
 واستقلوا بدعوتهم ، ولما ناصبوا الائمة الفواطم

العداء ، واتهام ابن حزم القرامطة بتأليه خاكنهم
ابى سعيد الجنابى لا يتفق وأنقسام القرامطة على
أفراد أسرته شيئا واحدا متنافسة (٩٣) .
وانقول بسعوتهم الى الاباحية والشيوعية الجنسية
زعم مردود فنده بعض الدارسين المعاصرين من
امثال برنارد لويس ومحمد عليان وعبد الجليل
حسين .

فيذكر لويس (٩٤) ان هذا الفهم الخاطيء
منسوب الى نظام الملك - مؤلف سياستنامه الذى
اعتبر الحركة القرمطية امتدادا للمزدكية ، بيد ان
المزدكية نفسها لم تدع الى الاباحية ، كذلك يعزى
الى تحامل مؤرخ شيعى - هو ابن رزاق - على القرامطة
لاسباب سياسية ، فنقل عنهما من جاء بعدهما
دون روية او تمحيص ، ونعتقد ان نظام الملك -
وهو سنى المذهب - نظر الى المرأة نظرة ازدراء
فاعتبرها مخلوقا فاسدا ومستودعا للشرور والاثام
(٩٥) ، لذلك تجنى فى احكامه على المرأة القرمطية
التي تبوات مكانة سامية فى المجتمع ، فاعتبر
سفورها وقيامها بالعمل جنبا الى جنب مع الرجل
وتحملها كافة الاعباء والمسئوليات على قدم
المساواة ، اعتبر ذلك نوعا من الاباحية المردولة
كما ان نظام الملك كان سنى المذهب متعصبا لآراء
الاشاعرة والحنابلة فضلا عن كونه
وزيرا للدولة العسكرية السلجوقية التي اسرفت

اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية .

اما ابن رزام الذى ادعى ان حملدان قرمط كان يجمع ارجال والنساء فى ليلة معلومة فيختلطون ، فكان مدفوعا فى دعواه بتعصبه الشديد للمذهب الاسماعيلي الذى انشقت عنه الحركة القرمطية فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويهها والانتفاص من قدرها .

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم على اساس ان نظام الوراثة الذى حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، وما تبوأته المرأة فى المجتمع القرمطى من احترام ، وما عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطق الاباحية (٩٧) .

اما حجة الاستاذ عبد الجليل حسن فقامت على اساس ان المزدكية والخرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، اعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبطت بتعاليمهما الثورية وقض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلقة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالح الطبقات المستضعفة . فقد دعا مزدك الى انه فى وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته الى رجل آخر مسه الاملاق ، وهذا مبدأ انسانى - فيما نعتقد - اخذ به الرسول (ص)

حينما اخى بين المهاجرين والانصار ، فكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها أخوه المهاجر . كما فند الاستاذ عبد الجليل دعوى اباحية « الخرمية » - وتعنى مذهب اللذة حسب تفسير اعداء الحركة - على اساس تناقض الروايات فى هذا العدد ، ففى الوقت الذى زعم فيه البغدادى مثلاً ان الخرمية يمارسون الشىوعية الجنسية ذكر فى موضع آخر انهم « بنوا مساجد للمسلمين » وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم (٩٨) » .

قصارى القول أن التهم التى وجهت الى القرامطة كالقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة الى الاباحات والمحرمات أو لا يتفق وطبيعة الحركة وسجل تاريخها المشرف .

لكن الذى لا شك فيه ان التجربة القرمطية افادت من ميراث الافكار المستتيرة فى النظم والنظريات الشرقية والغربية على السواء وكيفتها بما يتفق وطبيعة العصر دونما تعارض مع تعاليم الاسلام . ونعتقد ان القرامطة افادوا فى نشر دعوتهم وتنظيم مجتمعاتهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة فى هذا العصر ، فقد انعكس تقدم علم الفلك مثلاً عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم

السرية كما المحنسا سلفا . . كذلك افادوا
فى ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من
الآراء التى طرحها افلاطون فى جمهوريته ، والتى
تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء
فيما بعد ، ووجدت صداها فى الفلسفة الاسلامية
حتى ليذهب سباين (٩٩) الى « ان كتاب الجمهورية
لافلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه
العصور اللاحقة اكثر اتجاهاتها تنوعا » .

حاول افلاطون فى الجمهورية تقرير الاصول
الضرورية او وضع التخطيط الامثل لقيام جمهورية
مثالية او مدينة قاضلة تلتفى فيها كل الشرور
والاثام التى زخرت بها المجتمعات المعروفة الى
عهده ، بحيث تعم الفضيلة وتسمود العدالة
ويحدث الوفاق بين سكانها (١٠٠) ، ومع أن
افلاطون افرط فى مثاليته فكانت جمهورية « يوتوبية
صعبة التحقيق ، ومع انه قد تخلى عن كثير من
آرائه عندما وضع كتابه « القوانين » احساسا بهذا
الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه
وتأثروا بافكاره الى حد بعيد ، واذا كانت جماعة
اخوان الصفا آتى نشأت فى منتصف القرن الرابع
الهجرى - اى بعد قيام دولة القرامطة - قد صاغت
كثيرا من رسائلها بوحي من آراء افلاطون فى

الجمهوريه ، فان فلييسوفا اسلاميا كلفارابى
 الف كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» - قبل ظهور
 المشوه القرمطيه - على غرار جمهورية افلاطون ،
 وغنى عن القول ان البارابى مزج بين آراء افلاطون
 وفلسفه ارسطو ومبادئ الاسلام بما لا يدع للشك
 سبيلا (١٠١) وقدم صورة جديدة ليو توبيا اجتماعية
 صعبة التحقيق . اما القرامطة فقد كانوا اول من
 طبق كثيرا من هذه الافكار المثالية الافلاطونية
 بعد اعطائها صبغة اسلامية مميزة . يتضح ذلك
 برصد اوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون
 الطوبوية وبين تجربته القرمطية .

لقد بنى افلاطون فلسفته على اساس فهمه للنفس
 الانسانية التى تجمع حسب تعوره بين قوى ثلاث:
 الناطقة والغضبية والشهوانية ، لذلك رأى تنظيم
 العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة
 الحكام وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين ، وهذه
 الجماعات الثلاث يجب اعدادها وتنشئتها منذ
 الطفولة ، ويعد الحكام اعدادا خاصا حتى يكتسبوا
 فضيلة الحكمة والحزم فيصيروا فلاسفة ، والحراس
 يغرس فيهم فضيلة الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون
 ينشأون على فضيلة العمل والعفة والاعتدال وهذه
 الجماعات جميعا ترتبط برباط الأخوة والمساواة

والتعاون على ما يكفل سعادة الجميع ليس إلا . ورأى
 والتفرقة بينها قائمه على أساس سسريم العمل
 افلاصون ان العدالة لا تتحقق مع وجود مبدأ
 الملكية ، لذلك دعا الى الغائها باعتبارها شرا
 مستظيرا ، كما نادى باتشيوية الجنسية بين
 طبقة الحراس ، لكنه عدل عنها بعد ذلك في كتاب
 « اقوانين » ، واشهاد بالنظام الأسرى وأكد على
 تعزيز الروابط العائلية (١٠٢) .

فلى أى مدى انعكست هذه الفلسفة على التجربة
 الترمطية ؟؟ تظالعنا المصادر بوجود طبقة مستنيرة
 عاعلة يبيدها زمام السلطة ومناييد الحكم ، رئيسها
 عادل غير مستبد يسترشد بجماعة الشورى التى
 عرفت « بالعقدانية » (١٠٣) أى اصحاب الحل
 والعقد - ومبدأ الشورى عصب الديموقراطية
 السياسية فى الاسلام - وهذه الجماعة على قدم
 المساواة مع الحاكم الذى هو أحدهم . Primus

inter Pqris . - لا يمتاز
 عنهم فى شىء ويحكم بالعدل والانصاف « وفق
 نصيحة أقرانه ، فهو « السيد » وهم « الاشيرة »
 (١٠٤) والجميع من رجال الدعوة المحيطين بأسرار
 العلم والحكمة . ليست هيئة الحكم هذه شبيهة
 بحكومة الفلاسفة - عند افلاطون - التى « ادركت

المعاني الكلية للعدل والجمال والخير الاسمى » .
ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل تتولى جماعة
الفلاسفة المشورة (١٠٥) ٩ .

كما تولى شئون القتال فى المجتمع القرمطى
جماعة خاصة من المحاربين الذين كانوا يعدون منذ
الطفولة اعدادا عسكرية صرفا وفق نظام للتربية
متعارف عليه ، فكانوا يجمعون فى دور خاصة
ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل
السلاح » ويذكر المقرئى (١٠٦) ان جماعة المقاتلة
فى الاحساء بلغت عشرين الف جندي على استعداد
للتضحية والفداء ، وكانوا فى شجاعتهم فى القتال
مضرب الامثال (١٠٧) . من الواضح اذن ان القرامطة
تأثروا فى هذا الصدد بأراء افلاطون فيما يتعلق
بطبقة الحراس التى كانت تعد منذ طفولتها اعدادا
رياضيا فاذا بلغوا الثانية عشرة يزاوون التدريبات
العسكرية ويتفرغون للحرب تفرغا تاما (١٠٨) .

أما قطاع المنتجبين فى المجتمع القرمطى فكان
ينهض برسائله على خير وجه وقد ذكر ناصر خسرو
(١٠٩) ان ثلاثين الفا كانوا يعملون فى الاحساء بالزراعة
وفلاحة البساتين ، وان العمال والمهنيين كانوا
ينتظمون فى جماعات متخصصة ، وحتى النساء

على الاطفال كانت لهم اعمالهم المحددة كما اشعار
النويرى .

كما كان القرامطة يقدمون العون لكل صاحب
صناعة ينزل دولتهم ويعدون بيوتا خاصة لسكنائهم
على حساب المجموع ، فوجه الشسبه من ثم
كبير بين القوى العاملة بنظامها في المجتمع القرمطي
وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة
للمنتجين تقوم على أساس من التفانى والمفة
والتعاون والاعتدال (١١٠) .

والوضع السامى الذى حظيت به المرأة في المجتمع
القرمطي ومساواتها بالرجل في تحمل المسئوليات
والاعباء (١١١) ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ
المساواة بين الجنسين . فلم يميز في نظامه التربوى
بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة
قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة (١١٣) .

لذلك يمكن القول بأن القرامطة تأثروا الى حد
يعيد بآراء افلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية
فى العراق والبحرين بعد تكييفها مع الواقع
الاجتماعى واكسابها طابعا مميزا يستند بالدرجة
الاولى على مبدأ العدالة فى الاسلام .

المراجع والخواشي

- (١) ابن النديم : المهرست ج ١ ص ١٨٩ .
- (٢) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٧ مخطوط .
- (٣) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٦٩ .
- (٤) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٢١٧ .
- (٥) التنبية والرد على اهل الامواء والبدع ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (٦) الفرق بين الفرق ص ٢٧٨ .
- (٧) فضائح الباطنية ص ٤٧ .
- (٨) نفسه ص ٢٩ .
- (٩) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ١٥٩ .
- (١٠) نفسه ص ١٦٢ .
- (١١) اتعاظ الخلفاء ص ١٠٧ .
- (١٢) نفسه ص ١٣٠ .
- (١٣) عبد الجليل حسن : ثورة الفاطميين - مجلة الكتائب عدد ١١٧ ص ١٥٦ .
- (١٤) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٢ ص ٦٢ .
- (١٥) نهاية الأرب ج ٢٣ ص ٦٩ .
- (١٦) راجع : المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ٩ .

- وما بعدها ، وحسن محمود : العالم الاسلامي في العصر
العباسي ، الفصل الخاص بعصر استرداد التراث •
(١٧) هذه النظرة فنلها فلهوزن وجوله تسيير ، كذلك
بيكر وفان فلوون اللذان اكدا على البعد الاجتماعي لحركة
القرامطة • راجع التفصيلات التي وردت عن هذا الموضوع في
كتاب تويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٩ - ١٩١ •
(١٨) تاريخ الكوفة ص ٥٣٠ •
Revisto degli studi مجلة (١٩) المنتظم المنشور ،
Orientoli;voi.xlll, p.269
(٢٠) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ٢١٤ ، ١٥ •
(٢١) المسعودي : التنبيه والاشراف ص ٧
(٢٢) عبد العزيز النوري : تاريخ العراق الاقتصادي في
القرن الرابع الهجري ، المقدمة •
(٢٣) مسكويه : تجارب الامم ج ٢ ص ٩٧ •
(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ص ٢٤١ •
(٢٥) عن مزيد من التفصيلات حول الاقطاع الاوربي راجع
PaihteV : Ahistory Ofthe Middie ages.p.112.809
(٢٦) الاصطغري : المسالك والممالك ص ٨٠ •
(٢٧) الماوردي : الاحكام السلطانية ص ١٧٣ •
(٢٨) تجارب الامم ج ٢ ص ٩٩ •
(٢٩) نقيبه ص ٩٨ •
(٣٠) نفسه ص ٩٩ •
(٣١) آدم ميتز : ج ٢ ص ٣٧٩ •

(٣٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ ، والغزالي رغم مكانته في العلم لم يستطع أن يتحرر من وضعه المطبق ، فقد كان منعيا متوليا . ربيب بلاط السلطان السلاجقة وقصور وزرائهم ، فصلته بالوزير السلجوقي نظام الملك في غنى عن التعريف ، لذلك فهو حين يزدري العامة ويصفهم بالجهل لايعني نعتهم بعدم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظـرة طبقية استعملاية . وهو أمر نجده ايضا في عصر متأخر حينما يحتقر الجبرتي العامة فيسميهم « الخرافيش » تميزا لهم عن الطبقة الموسرة من « أولاد الناس » . وفي ذلك دلالة واضحة على ارتباط افكر السلفي عموما بالسلطة واتحاد التيارات العقلاني بالعدالة الاجتماعية .

راجع آراءنا في هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة ١٩٧٣ في العدد التي عقدتها المجلة تحت عنوان « الدين والمنهج العلمي »

(٣٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٤ .
 (٣٤) Paison d'al Halladj . Voi . i . p . 340
 (٣٥) عبد العزيز الدوري : دراسات في العصور
 انعباسية المتأخرة ص ١٨٤ - ١٨٥

(٣٧) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذي كتبه دي بور عن جماعة اخوان الصفا في كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية » وكذلك كتاب « اخوان الصفا » للدكتور جبور عبد النور .

وهذه الجماعة ظهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها في كثير من مدن العراق ، وظهورها كحركة فكرية تستهدف « التنوير » وتوعية « الاخوان » بمفاسد النظام العباسي نتيجة طبيعية لاختراق الحركات الثورية التي واجهتها الخلافة بالعنف والبطش ، وتركيزها في الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع اسلوب الثورة الذي لم ينجح الا في الاطراف ، فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦ هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة باسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فالفوا مجموعة من الرسائل في الفلك والرياضيات والجغرافيا والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعتهم لاعدادهم فكريا كملائع ثورية معادية للسلطة .

(٣٨) عن مزيد من المعلومات حول النشاط البحري العباسي في البحار الشرقية راجع : جورج هوداني : العرب والملاحا البحرية في المحيط الهندي .

(٣٩) عن النشاط البحري الاسلامي في البحر المتوسط في اواخر القرن الثالث الهجري انظر : محمود اسماعيل : الالمانية .

(٤٠) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ج ٣ ص ٣٦٥ .

(٤١) النوري : تاريخ العراق الاقتصادي ص ١١٤ .

- (٤٢) البلدان ص ٥١ .
- (٤٣) البورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة
ص ٢٠ .
- (٤٤) ميتز : المرجع السابق ص ٣٨٢ .
- (٤٥) فليس ص ٣٧٩ .
- (٤٦) بلغ البؤس بين الفقراء مداه حتى لىذكر احد المؤرخين ان امرأة من الكوفة كانت تقتفى الرقاقة تجارية لتلطف ما عساه يسقط من الثمر فى ودائعها لثالث المهمل .
- انظر : الاصبهانى : مقالات الطالبين ص ٣٤٠ .
- (٤٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .
- (٤٨) لعب التراث الفارسى دورا بارزا فى هذا الصدد ، وافاد الاسماعيلية والقرامطة من حركة التنوير فى مدينة حران - مركز الصابئة - اذ كانت مركز اشعاع فكرى فى الفلسفة والفلك والطب .

(٤٩) كانت الايديولوجية الدينية ضرورة اساسية لنجاح الثورات الاجتماعية فى هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانية البحتة لم تصادف نجاحا ووصم روادها بالمروق والزندقة وهذا يفسر لماذا لم ينجح المعتزلة فى استقطاب الجماهير الساخنة رغم ما ينطوى عليه مذهبهم من جمع بين الاتجاه العقلانى والعبدى الاجتماعى . كذلك فشلت الثورات الاجتماعية

التي لم تركز على ايدولوجية دينية كثورة الفلاحين في عهد
 المعتصم التي تزعمها المبرقع اليعاقبي سنة ٢٢٧ هـ ، وثورة
 النجاشي في منتصف القرن الثالث الهجري رغم ما احرزته الثورة
 من نجاح . انظر : الطبري : ٨ ص ٤٤ وما بعدهما ،
 عبد الجليل حسن : ثورة الفاطميين - مجلة الكاتب عدد ١١٧
 ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٥٠) انظر : عارف تاجر : الاسماعيلية والقرامطة - ملال
 بديعة الشرق سنة ١٩٥٩ ص ٤٨ ، ص ٥٦٩ .
 (٥١) راجع : جبور عبد النور : اخوان الصفاء ص ٢٥ .
 (٥٢) أورد لويس عدة ابيات من الشعر في هذا المعنى

وهي :

تلوم على تركي الصلاة حليتي

فقلت اغريبي عن نظري انت طالق

فو الله ما صليت لله مفسدا

يصلي له الشيخ الجليل وفائق

كأذا أصلي اين ديمى ومنزلى

واين خيولى والعلى والمنطاق

أصلى ولا فتر من الارض يحتوى

عليه يمينى ؟ اننى متافق

بلى ان على الله وسبح لم ازل

أصل له ما لاح فى الجسو بارق

انظر : اصول الاسماعيلية ص ١٩١ .

- (٥٣) الطبرى : ج ٨ ص ١٥٩ .
- (٥٤) عن هذه الأسباب راجع : محمد عبد الفتاح عليان .
 قرامطة العراق ص ٧٦ وما بعدها .
- (٥٥) عن مزيد من التضميلات راجع : ابن خلدون :
 العبر ج ٤ ص ٩١ ،
- Veit, G: Histoire de l'nation Egiptienne.
 P. ١٠١ seg.
- جمال سرور : النفوذ الماعى فى جزيرة العرب ص ٣٤ وما بعدها
- (٥٦) انظر : ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٧ ،
 المقرئى : انفاط الخلفا ص ١٠١ .
- (٥٧) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٨ .
- (٥٨) آدم ميتز : ج ٢ ص ٩ .
- (٥٩) ابن حيون : تاويل دعائم الاسلام ج ١ ص ٢٩٧
- (٦٠) الفزائى : فضائح الباطنية ص ١٦ .
- (٦١) الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٧٢ .
- (٦٢) اى يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد
 فى الدين هبة الله الشيرازى : المجالس المؤيدية ج ٦ ص ٣٢٩
- (٦٣) نعلم ان الاسماعيلية جعلوا مراتب الدعوة تسعا بدلا
 من سبع ، وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم
 المللكى على اساس ان الاسبوع سبعة ايام .
- (٦٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٢٦٨ .
- (٦٥) آدم ميتز ج ٢ ص ٧٠ .

(٦٦) نفسه من ٧٢ -

(٦٧) معتمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق من ١٢١٢ -

(٦٨) المقرئ : اتفاق الحنفا ٠٠ من ١٠٠٣ -

(٦٩) آدم ميتز : ح ٢ من ٤١٦ -

(٧٠) الفزالي ، فضائح الباطنية ، الديلمي : قواعد

عقائد آل معتمد .

(٧١) الفزالي : ص ٢٩٠ -

(٧٢) وهناك نصه : يقول الناصي للمستجيب : جعلت

على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام ، وما أخذ
الله على النبيين من عهد وميثاق ، انك تستر ما سمعته مني
وتسعه ، وعلمته من امرى وأمر المقيم بهذه البلد لصاحب
الحق الإمام المهدي وأمر أخوانه وأصحابه وولده وأهل بيته ،
وأمر المؤمنين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدي ومخالصة
شيئته من الذكور والإناث والصغار والكبار ، ولا تظهر من
ذلك قليلا ولا كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تتكلم
به او اطلق لك صاحب الامر المقيم في هذا البلد او في غيره ،
لتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولا تتعداه ، جعلت على نفسك
الكفوف بما ذكرته لك والإمته نفسك في حالة الرغبة والرغبة
والغضب والرضا ، وجعلت على نفسك عهد الله وميثاقه ان تمنعني
وجميع من اسميه لك ورايتي عندك بما تمنع منه نفسك ، وان تنصح
كنا وللإمام وفي الله نصحا ظاهرا وباطنا ، ولا تكون الله ولا

وليه ولا احدا من اعوانه واوليائه ومن يكون منه ومنا بسبب
 من اصل ومال ونعمة ، وانه لا رأى ولا عهد تتناول على هذا
 العهد بما يبطله ، فان فعلت شيئا من ذلك وانت تعلم انك
 قد خالفته ، فانت برىء من الله ورسله الاولين والاخرين ومن
 ملائكته المقربين ومن جميع ما انزل من كتبه على انبيائه
 السابقين ، وانت خارج من كل دين ، وخارج من حزب
 الله وداخل في حزب الشيطان واوليائه ، وكذلك
 الله خلانا بينا يجعل لك بذلك النعمة والعقوبة ان
 خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتاويل او بغير تاويل ، فان
 خالفت شيئا من ذلك فله عليك ان تحج الى بيته
 ثلاثين حجة ندرا واجبا ماشيا حافيا . . وان
 خالفت ذلك فكل ما تملكه في الرقة الذي تخلف فيه صدقة
 على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ، وكل مملوك
 يكون لك في يوم تخالف فيه لهم احرار ، وكل امرأة تكون
 لك او تزوجها في المستقبل فهي طالق ثلاثا ان خالفت شيئا
 من ذلك . وان نويت او اضمرت في يميني هذه خلافي
 ما قصدت فهذه اليمين من اولها الى آخرها لازمة لك . والله
 الشاهد على صدق نيتك وعقد ضميرك ، وكلني بالله شهيدا
 بيني وبينك .

قل : نعم .

فيقول المستجيب : نعم .

(٧٣) لانتقد في صحة ما ذكره الفزاري عن مرحلتى

التدليس والتلبيس ويعنى بهما التهمويه على التسابع ببعض
 المسائل الاعتقادية التي من شأنها جعله يتنصل من العبادات
 ويلتزم بتؤيلات الائمة الذين اودع الله فيهم اسرار العلم ،
 ومما يؤكد شكوكنا - فضلا عما ذكرناه سلفا - ان الديلمي
 يختلف مع الغزالي في تسمية المرحلة الثانية اذ بينما يسميها
 « التلبيس » يطلق عليها الديلمي « التأسيس » .
 انظر قواعد عقائد آل محمد ص ٤٢ .

(٧٤) الفهرست ج ١ ص ٣٦٨ .

(٧٥) الطبرى . ج ٨ ص ٢٣٠ .

(٧٦) النويرى : ج ٢٣ ورقم ٥٨ .

(٧٧) المازيزى : افعال الخلفاء ص ١٠١ .

(٧٨) راجع : عبد العزيز النورى : تاريخ العراق

الاقتصادى ص ٧٣ .

(٧٩) راجع : الفرق بين الفرق ص ٢٨٨ .

(٨٠) سفرنامه - الترجمة العربية ص ٢٢٥ .

(٨١) الكامل ج ٨ ص ٨١ .

(٨٢) انظر : محمد عبد التناح عليان : قرامطة

العراق ص ٥ .

- (٨٣) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٨ .
- (٨٤) الممالك والممالك ص ٩٥ .
- (٨٥) عارف تاجر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٥ .
- (٨٦) محمد جمال الدين سرور : النبوذ الفاطمي في جزيرة العرب ص ٣٢ .
- (٨٧) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب ، مقال في كتاب « عمر بن الخطاب - نظرسرة هصرية »
- (٨٨) الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٢ ص ٧١ .
- (٨٩) الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ٧١ .
- (٩٠) الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .
- (٩١) لويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٨ .
- (٩٢) محمد عبد الفتاح عليان : ص ١٩٤ .
- (٩٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٤٥ .
- (٩٤) اصل الاسماعيلية ص ١٩٩ .
- (٩٥) جرانفيل : تاريخ الادب في ايران ص ٢٦٢ .
- (٩٦) الطبري : ج ٨ ص ٢٤٤ .

- (٩٧) راجع : قرامطة العراق ص ٢٠١ ، ٢١١ •
- (٩٨) راجع : ثورة الفاضلين ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ •
- (٩٩) تطور الفكر السياسي ص ١ ص ٧٨ •
- (١٠٠) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره ص ٢٥ • وراجع أيضا :

I;cole Philosophique Musulmqne .

Madkoar : La piqce d, Ai Farabi dans

- (١٠١) نفسه ص ٦٠ • وراجع في هذا الصدد : إبراهيم بيومي مذكور (مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية)
- (١٠٢) عن مزيد من التفصيلات راجع سباين : ص ٢٨ وما بعدها ، الخشاب : ص ٢٠ وما بعدها •
- (١٠٣) ابن حوقل ص ٢٥ - ٢٧ •
- (١٠٤) كويس : ص ٢٥ - ٢٧ •
- (١٠٥) الخشاب : ص ٣٣ •
- (١٠٦) اتعاف الحنفا ، ص : ٢١٦ •
- (١٠٧) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة . وذلك يرجع الى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما عانوه من بطش وتنكيل أعدائهم من ناحية أخرى • والمؤرخون يتعاملون على القرامطة ويصمون حروبهم بالوحشية والميل الشديد لسفك الدماء ، ويتخلدون من حادثة هجومهم على مكة

ونقل الحجر الأسود الى البحرين ذريعة لمزيد من التعامل .
ومن المضحق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ،
ولم تعبر عن ميل طبيعي لدى القرامطة في السلب والابتزاز ،
او عن رغبة في اهدار المقدسات الاسلامية ، لقد هدفوا من
تلك الحملة الى اظهار الخيانة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع
عن الارافى المقدسة ، حتى انهم رفضوا اعادة الحجر الأسود
الى الكعبة مقابل « خمسين الف دينار من الذهب عرضها
العباسيون عليهم » (ابن خلدون : العبر ح ٤ ص ٨٩) . ثم
اعادوه بعد ذلك عندما حققوا اغراضهم السياسية .
والواقع ان المعاصرين لم ينظروا الى هذا الحادث باعتباره
حادثا جللا كما فعل اللاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة
مرتين وضربت بالمجانيق في العصر الاموي ، كما كان المتصوفة
آنئذ يعتبرون الحجر الأسود وتقديسه شربا من الوثنية
(انظر : آدم ميتز : ح ٢ ص ٦٤) . لذلك وجب على
الدارسين التخفيف من غلوئهم والنظر الى هذا الحادث على
انه امر طبيعي املتته طبيعة العصر وظروفه السياسية .

• (١٠٨) الخشاب : ص ٣٠

• (١٠٩) سفرنامه ص ٢٢٥

• (١١٠) الخشاب : ص ٢٧

• (١١١) عليان : ص ٢٠٨

• (١١٢) الخشاب : ص ٢٧

• (١١٣) سباين : ص ٢٨

حوار حول المنهج

(١) آراء معارضة

أثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الإسلامى وافسحت مجلة روز اليوسف صفحاتها لنشر تعليقات القراء . . . وهى فى الغالب الأعم تدور حول المنهج معارضة أو مؤيدة . ومن المفيد أن نثبت الأقوال المعارضة والردود عليها كما نشرت فى حينها ، ونكتفى بالإشارة الى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات أصحابها . .

وأول من تصدى للمعارضة الاستاذ أحمد موسى سالم الذى كتب مقالا بعنوان :
الحركات السريه فى تاريخ الإسلام ثورة مضادة
هالك نصه :
" فى العدد الماخى من روز اليوسف قرأت مقالا للدكتور

محمود اسماعيل بعنوان الحركات السياسية السرية في الاسلام . ولقد تمجبت لأول وهلة من وفرة هذه المعلومات التي يفسح بها مقال الدكتور الكاتب ، والتي بدت لي في تنوعها أشبه بأسبالة الزينة الحمراء والفضية والصفراء . وهي تسبح في وعائها البلورى تحاول أن تنفذ منه . ولما كانت هذه المعلومات أو الأفكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصيره على أرضنا العربية فقد رجوت أن أعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقنى من المسلمين في مواجهتها وتصحيحها في ضوء الامانة العلمية عند تعكيمها في فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التي جاهدت عنه ، منها الكاتب - اذا تقبل ذلك - الى أن هذه الافكار التي يحكيها عن غيره ، والتي يتصور انها علمية وموضوعية ليست الا تخلفات طفيلية وعنوانية للاسلام ، ولذلك فانها تهوت بمجرد أن تلامس الواقع الحى الذى تريد أن تنفذ اليه ..

خلاصة المقال الطويل للكاتب أن الحركات السياسية السرية التي انتهت الى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربى والتي ذكر منها القرامطة والاسماعيلية والخوانسار - هي نضال مشروع في نظره - ضد ماسماه بالملكية الوراثية الاموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هي الاشكال المبكرة - في نظره ايضا - لليسار الاسلامى التقدمى ..

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اثناع المسلمين

المعاصرين - بعد سرد كثير من الوخزات والمزاعم الشعبية بان الاسلام ثورة تعتمد - على عكس طبيعته تماما - على العمل السرى المنظم الذى اثبت به امثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية ان دعوة محمد بالقرآن والاسلام ثورة يسار ٠٠

وقبل ان اخطو خطوة ابعد يحسن ان اعيد على مسامع الكاتب حقيقة ان الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطويلة ، الدين الالهى الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم الى محمد صلوات الله وسلامه عليهما ان اروع المواقف فى جهاد الانبياء هى هذه العلية الصاعدة والمنوية بالدعوة الى الله بغير رغبة او اقنعة او عمل سرى فى مواجهة سلطان الملوك المتآلهين و صلف الطغاة المتجبرين ٠٠ وان هذه العلية المؤيدة بالبرهان والقوة هى جزء من طبيعة الدين فى تفسير الحياة ومن غايته فى احداث التغيير والتحول فى نفس الانسان بالايهان ٠٠

فى مصادرة هذه الحقيقة الجلية كالشمس يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعبية القديمة والحديثة ٠٠ وحسبى فى هذا المجال ان اشير الى بعضها فيما يلى :

● محاولة الكاتب ان يقدم التفسير الشعبوى الحديث للاسلام على اساس التفسير المادى للتاريخ « وذلك حين يقدم فى هذه المحاولة تلخيصا لكتاب « بندى جوذى » واسمه « تادريخ الحركات الفكرية فى الاسلام » ٠٠ يرى بندى جوذى ان دعوة محمد هى مثال لثورة زعيم وطنى

أحس بالام العبيد والمقراء فقادهم في وجه الاستقراطية
الراسمالية في مكة ، وهو كما ترى اسقاط ساذج وقيم
للفكر المادى على الاسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية
والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب . فتاريخهما معا
يتجاوز فيما هو معلوم لنا آلاف السنين ..

● محاولة الكاتب في سيره وراء ينلقى جوى أن يقسم
المسلمين الى يسار ويمين ، بينما الاسلام عند اهله ليس
يمينا في حقيقته او يسارا ، بل هو « علم يقينى » يتجاوز
بقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليسار
للتقدم ، كما يرفض حبال اليمن للقهر . بل ان الاسلام
الحق - اذا كان لابد من القياس بالمنطق المادى - هو كله
يسار بالنسبة لهذا اليمن الاخادى الرجعى المتمثل في هذه
الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التى يشيد بها
الكاتب من حيث هي ثورات مضادة للاسلام ..

● محاولة الكاتب وهو يعترف ان القرامطة وغيرهم
اضافوا الى افكارهم اصولا غير اسلامية من هيلينية يونانية ،
واسرائيليات غنوصية وشرقيات وثنية ان يدافع عنهم
بعبارات عصبية وغير امينة علميا ، وذلك حين يتهم بجساسة
شعبوية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الاول بانها
قامت بدعوتها على آثار حضارات اخرى ، وان امبراطورية
الاسلام قد اعتمدت في ثقافتها وحضارتها - كما يقول
الاستشراق الصهيونى - على مكتبة الاسكندرية واديرة
النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ..

فهل هذا كلام ؟

● محاولة الكاتب ان يجعل كلمة « القرامطة » في مقاله نعمة متميزة في نشيده الشعبي الذي يطرح به مذهباً غريباً على الدين ومكذوباً في التاريخ ، وهو ان القرامطة ثوار مسلمون يناضلون عن الحرية داخل « كوميونات » هي في نظره الصورة المثلى للعمل الثوري المنظم في الاسلام . هذا مع ما هو معلوم من ان « القرمطة » كانت احدى الحركات السرية للتسرب الاستيطاني داخل الوطن العربي بهـدف غزوه من الداخل فكريا وعقائديا تمهيدا لغزوه عسكريا من الخارج ..

والقرامطة كما يقول الأب انستاس الكرملي في تفسير نسبتها الى زعيمها حمدان بن قرمط هي من كلمة قرمطونا الآرامية ومعناها « المدلس » او « الخبيث » ، فهل كان ابيساري حمدان بن قرمط خريج السراييب السرية للثورة المضادة للاسلام في مدينة « سلمية » مدنسا ام تقديميا ؟

لقد كان القرامطة في تاديخهم الدموى السرى مدلسين ماجورين للغزو الاجنبى وثورة مضادة للاسلام ، ولذلك فانهم فى تخليطهم للغزو الاستيطاني عملوا على ذبح المسلمين ونهب الاموال واباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لاصحابها عصمة والوهية . فهل يمكن ان يكون هذا فى نظر من يخطب المسلمين .. من غير تدليس - عملا تقديميا ؟

وبعد .. فائنى لا اطمح فى ان اغير افكار الدكتور محمود

اسماعيل بقدر ما ارجو ان يعيد النظر في قصة الادلة
والمعلومات التي يعتمد عليها ، وبقدر ما احب ان يتأكد من
ان العمل العربي التقدمي المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢
والعمل الفدائي الذي يستند اليه ، وهما يستندان معا الى
زيادة الوضوح والفهم والتمسك بطبيعة الايمان وحقيقة
الاسلام - يفومان جميعا على العلنية والوضوح وعلى الامانة
العقائدية والنقاوة النورية ، وليس على العمل السري أو
التسرب الخفي ..

على أن انظم ما أرجوه ان يترك جميع من قرأوا ذلك
المقال مغاظر ما فيه . ومدى حاجتنا في هذا العصر الى تجريد
عناصر ثقافة من منابعها الاصلية على أساس من الفهم
السليم للاسلام وللتاريخ العربي .. وبذلك يتخلص المثقلون
من عادة الرقص بأفكارهم دائما على نغمتي القوتين الاعظم :
اليمن .. أو اليسار ..

وكان تعقيبنا على نقد الاستاذ احمد موسى سالم في مقال
يعنوان :

نقد المنهج بلا منهج

نصه كالتالي :

كنت دائما عن الرد على الاستاذ احمد موسى سالم اول الامر
وكان تصوري ان الدخول في مساجلات في هذا الصدد نوع من
السخط الذي لا يسفر الا عن مهاترات لا طائل من ورائها .
لكني ايقنت اخيرا ضرورة التعقيب للكشف عن زيف من
يزعمون لانفسهم القدرة على « المواجهة والتصحيح في ضوء
الامانة العلمية » ومن ينصبون انفسهم .. بالباطل .

مدافعين عن الاسلام ٠٠ والاسلام في غنى عن جهـودهم
بالطبع - شاهرين سلاح الارهاب مسيئين في ذلك الى سماحة
الاسلام مغالطين منهجه القويـم في الحاجات « بالمبرة
والموعظة الحسنة »

وبنفس منهج الاسلام الخنيف ناقش الاستاذ سالم :
واول ما انبه اليه انه لم يستطع ادراك مايقصده الكاتب
باليمن واليسار ، وخلق بين الاسلام كعقيدة سامية وبين
النظام السياسي للعالم الاسلامي في عصرى بنى امية وبنى
العباسى ، ومن هنا انزلق الى تصور خاطئ، مؤداه ان نقد
نظام الخلافة يعنى مساسا بالاسلام ، ناسيا ان الخلفاء بشر
يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان العادل والظالم ، والتاريخ
يضعهم جميعا في دائرة النقد باعتبارهم حكاما سياسيين
لا ائمة معصومين « فالتائج التى ترتبت عل سياستهم - كما
يقول الدكتور طه حسين - كانت اكبر واوسع واضخم
من هؤلاء الاشخاص ٠٠

انظر الى ما جاء في « نهج البلاغة » لابن ابي الحديد
« كان الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضا
.. ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التى لا يصح فيها
نقد لعلمت ذلك من حال نفسها وكان التابعون
يسلكون بالصحابة هذا المسلك ويقولون في المعصاة منهم
هذا القول « . فاذا جاز نقد سياسات اجلة الخلفاء
الراشدين ، فنفسح « الملكية الاموية » و « الكسروية
العباسية » فوق مستوى النقد ؟؟

فاين يزيد بن معاوية الفاسق .. والوليد السكير ، وابن
 العباس السفاح ، والامين الماجن .. الخ .. اين هؤلاء من
 ابي بكر بسابقتة ، وعمر بعدله ، وعلى بفقته ؟ ان النار
 السيئة التي تمخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء
 الامويين والعباسيين تسوغ لنا ان نضعهم في ناحية «اليدين»
 وان نضع مخالفهم من القوى المعارضة التي ناضلت من اجل
 العدالة التي دعا اليها الاسلام ناحية « اليسار »
 - لا «الثورة المضادة» - دون ان يكون في ذلك ادنى مساس
 بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم ..

● ومن هذا التصور الخطي انتهى الاستاذ سالم الى
 تخريج اكثر خطأ ، فقد اول قولنا بمشروعية العمل السري
 لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقناع المسلمين المعاصرين
 بان الاسلام ثورة تعتمد على العمل السري المنظم » . ونحن
 لم نقل هذا ، وما وجدناه هو ان العمل السري كان اسلوبا
 للعمل في مواجهة علو ذي باس شديد ، فما دخل الاسلام
 هنا ؟! وجره ذلك الى مغالطة اخرى حين نلى « مشروعية »
 هذا الأسلوب « » فأروع المواقف في جهاد الانبياء هي
 العلنية الصادقة والعلوية .. حسب قوله . واسأل
 الاستاذ سالم عن تفسير تلك الحقيقة التي يعيها تلاميذ
 المرحلة الابتدائية وهي مرحلة الدعوة السرية التي استمرت
 قرابة اعوام الالة كان النبي (ص) فيها يدعو الى الاسلام
 في الخفاء حتى جاءه امر ربه « فاصدع بما تؤمر واعرض
 عن المشركين .. انا كفيناك المستهزئين » ، وهل يستطيع

الاستاذ سالم ان يجادل في قوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين » ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقوا منهم لقاء » ، الا تضمن تلك الآية الكريمة تبرير التقية - وهي لعمل اخرى - في مواجهة خصم غشوم ؟

● تخطب الاستاذ سالم في صيغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصقها بالكاتب متهمه اياه بالشعووية ، وللادوية فقال ان الكاتب يتبع منهج « التفسير الشعوي الحديث للاسلام » ، وان هذا التفسير المشبوه هو بمنزلة « التفسير المادى للتاريخ » ، ويقينى انه بهذا الفهم لا يدرك معنى الشعوية ولا كنه التفسير المادى للتاريخ .
 فالشعوية كوامها العصبية والعنصر والسلالة هدفها الاقليمية والقومية ، ولللادوية التاريخية معورها البناء الطبقي ونظرتها شمولية عالية . والشعوية كمصطلح تاريخي تمثل رد الفعل من جانب الموال . . وهم المسلمون من غير العرب - في مواجهة السيادة العربية في العصر الاموى وكان لها جناحان احدهما معتدل يضم المستنيرين الذين يطالبون « بالتسوية » بين كافة الشعوب وفق مبادئ الاسلام ، والاخر متطرف يقول بالتمايز العنصري . فكيف يمكن التوفيق بين الشعوية بقوامها العنصري ولللادوية التاريخية باساسها الطبقي ؟ هذا لا يمكن الا في خيال الاستاذ سالم .

والكاتب في منهجه لا يأخذ « بالواحدية » في تفسير التاريخ اذ اتبع في تحليله نظرة شمولية تضع في اعتبارها كافة

العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية متفاعلة جميعا متضافرة على خلق الحدث التاريخي . وتلك نظرية ليست - بالضرورة - مادية جذلية ، فهو منهج ارتاده المؤرخ السعودى فى كتابه « مروج الذهب » . . . الذى شرح فيه احوال الامم والافاق . . . وذكر نحلهم وعوائلهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم « كما ذكر ابن خلدون نفسه الذى فلسف التاريخ حين عالج به باعتباره « علم العمران البشرى » وهذا المنهج طبته بعض المستشرقين فى دراسة التاريخ الاسلامى ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارىء الى دراسات كايثانى الايطالى وماسينيون الفرنسى وبرنارد لويس الانجليزى ليتحقق صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكاتب بالشعوبية والمادية انما هدف الى كيد غير مقبول ، والكييد مردود الى نحر صاحبه فماله ينطق بالشعوبية حين يتحدث عن « السُلطة العربية على ارض الوطن العربى » فى عصور كان الاسلام فيها - لا العربية - طابعا غلبا .

● يهضى الاستاذ سالم فى افتراءاته ، واسأله هل كان امينا وهو يحرف اقوال الكاتب وينسب اليه ما لم يقله ؟ هالك مثالا . يقول اننى اتهم « بحساسة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الاولى بانها قامت بسعوتها على اثار حضارات اخرى وان امبراطورية الاسلام اعتمدت فى ثقافتها وحضارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود . . . » وليرجع القارىء الى ما ذكرناه بالحرف الواحد

اذ نقول « ٠٠٠ نحن لاننكر افادة اليسار الاسلامى من التراث الهللىنى والاسرائيليات والمشرقيات » وشستان ما بين معنى الاعتماد ومعنى الافادة . وفى موضع اخر اكدنا معنى الافاده حين قلنا « والفكر الاسلامى عموما والسياسى بوجه خاص لم يكن بوسعه ان يفلق عينيه عن التجارب التى سبقتة والتى كانت موجودة بالفعل فى دار الاسلام » . وهنا ننبه الى اننا قلنا الفكر الاسلامى بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ولم نقل الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصد بذلك ان يدعونا باتهام خطير ، فيقولنا اقوال بعض المستشرقين من امثال بيكر وجولد تسير وجرىجوار الذين تعاملوا - فى تعصب مقيت - على العقيدة الاسلامية واعتبروها محاكاة وتقليدا ممسوخا لبعض النحل النصرانية الشرقية . واحب ان افوت عليه غرضه فاحيطه علما باننا كتبنا ابحاثا ودراسات ناقشنا فيها تلك الآراء وفندنا مزاعم اصحابها بالحجة والبرهان ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها . .

لقد اخطا الاستاذ سالم فى فهم مصطلح « دار الاسلام » فاعتبرها « مدينة الرسول » و « دار الاسلام » تعنى العالم الاسلامى برمته تميزا له عن مصطلح « دار الحرب » وهى البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول (ص) فعرفت « بدار الهجرة » وليرجع الاستاذ سالم الى كتاب « الاحكام السلطانية » ليتعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط نفسه ويلقى بالتهمة جزافا .

● كلام الاستاذ سالم عن القرامطة محض هراء فهسو يقول ان « القرامطة » كانت احدى الحركات السرية للتسرب

الاستيطاني داخل الوطن العربي ... تمهيدا لغزوه عسكريا
لصالح سلطة اجنبية « هذه الصورة الكاريكاتورية
» بدون تعليق » ..

واود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعيم القرامطة لا يسمى
« حمدان بن قرمط » - كما ذكر - وانما حمدان بن الاشعث .
« وقرمط » لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست مأخوذة عن
الارامية بمعنى « المدلس » كما نقل عن الاب انستاس الكرملي
فالتفسير اللغوي لا يعتد به امام التفسيرات المنبثقة من الواقع
التاريخي والتي تتسق وطبيعة الحركة ، والباحثون في
التاريخ الاسلامي يأخذون بتفسير المستشرق ايفانوف القائل
بان كلمة « قرمط » معناها الللاح وان هذا المعنى لا يزال
يستخدم الى الان عند سكان جنوب العراق ، وهو يتلق
وطبيعة الحركة ، فقد كانت في جوهرها « ثورة الفلاحين » .
وتحامل الاستاذ سالم علي القرامطة واتهامهم « باباحة
اللواحش » .. وشيوعية النساء « اتهم معاد ومكرر ، درج
عليه اعداء الحركة من « المؤرخين الرسميين » ، وهو زعيم فئدة
برنارد لويس في رسالته للدكتوراه عن « اصول الاسماعيلية »
على اساس المكانة السامية التي تبواتها المرأة في المجتمع
القرمطي . كما دحضه باحث عربي معاصر هو الاستاذ
معهدي عليان في رسالة للماجستير عن « قرامطة العراق » فيعد
دراسة نقدية للمراجع انتهى الى القول « ... لا نستطيع
ان نؤيد انتشار هذه المساوي » ، اذ ان انتشارها يؤدي الى
وهن الرابطة الزوجية بينهم ، وتم يكن ذلك ملحوظا في
في حياتهم ، فقد وقتت ابنة زكرويه من اخوتها حين قتلوا

زوجها موقفا يدل على تماسك الرابطة الزوجية ٠٠٠ هذا فضلا عن ان الاباحية المشار اليها كان من شأنها ان تضعف الانساب بين القرامطة بل تقضي عليها قضاء تاما ، وهذا ما لم نلاحظه عند قرامطة العراق ولا عند غيرهم من طوائف الاسماعيلية .

● ان دعوة الاستاذ سالم الى « تجديد عناصر ثقافتنا » من منابعها الاصلية « دعوة طيبة » لكن هذا التجديد لا يمكن ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن في حاجة ماسة الى قراءة « جديدة » للنصوص القديمة ، وهو امر دعا اليه الدكتور حسين مؤنس حين طالب باعادة كتابة التاريخ الاسلامي ، كما اشار اليه الاستاذ عبد الرحمن الشراوى في مقاله عن الدم والحق في الاسلام في العدد ٢٣٦٣ من مجلة روز اليوسف .

● اخيرا ، اعلن اسفى عن قبول رجاء الاستاذ احمد موسى سالم بمعاودة النظر في الافكار التي طرحها مقال ، بل انصحته بان يقرأ لسنوات طويلة - اطال الله في عمره - ثم يعاود قراءة المقال ، عسى الله ان يوفقه الى فهمه .
وعاد الاستاذ احمد موسى سالم فنقل التعقيب السابق في مقال بعنوان :

القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يلي :

كان محمودا من الدكتور محمود اسماعيل - رغم بعض كلماته النابية - ان يتراجع في تعقيبه على كلمتي عن بعض ركائزه ومقدساته الفكرية التي غالى بها في مقالاته السابقة . فلقد احس بوطاة التلازم بين تبشيره

بتجربة « القرامطة » في هذا العصر ووصمه بالفكر الشعبوي، كما انه لم يجد مخرجاً من تأكيدى له ان المنهج الذى يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق. الماركسى بنامل جوزى ومدرسته ، فلجأ الى المواربة والتنصل وهو يسألنى فى تعقيبته لمجرد المكابرة حيث يقول « كيف يمكن له ان يوفق - فى منهج واحد بين الشعبوية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقي ؟ » ... والاجابة البسيطة التى يعلمها ولا يعترف بها هي ان مستشرقى المادية التاريخية قد كتبوا كل الزاعم « الشعبوية » للحركات السرية الاسسداغيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم ادخلوا هذا الفكر الشعبوي كله فى صياغة جديدة اساسها - رغم بعض التنازلات - هو المادية التاريخية !! فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحاد الشعبوية بالمادية التاريخية فى منهج واحد جاء هو - مع كثيرين غيره - فنقله على انه من شواخ العلم !!

ومضى الدكتور فى خطة التراجع الملفوف فتبرا من نسبة منهجه فى تفسير التاريخ الاسلامى الى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه التسموى هو اجتهاده الخاص ، ثم رآى ان يعززه فقال انه نفس منهج المؤرخ السعودى ، وزادت حاجته الى التعزيز فادعى انه هو نفس فلسفة ابن خلدون فى كتابة التاريخ بعد تطويره ! ولكن اقدامه تسوقه اخيراً الى « المنبع » المقدس فى نظره فيقول انه منهج الكثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالفروة ماركسيين !

لذلك كانت رحلة التعقيب التي طافها الدكتور ضد نقلي لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير - فارغة مملة ، لقد كانت فارغة اساسا من الجواب المطلوب وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريخ ان يبشر بالقراطة ثوارا ومناضلين وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعي استوحى عداة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية العمال والفلاحين ؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولا عمل تأكيدى له انه استقى علمه ومعلوماته عن القراطة من كتاب بنلى جوزى « مع الحركات الفكرية فى الاسلام » وبذلك يضع تعقيب الدكتور فى الهواء ، ويبقى مطالبا من جميع المفكرين الاسلاميين بتفسير للتاريخ الاسلامى على اساس المادية التاريخية التى تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحث فقط عن العوامل الاقتصادية بمفهومها لحرمة التطور الاجتماعى ؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يفسح تعقيبه فى الهواء ، فقد وجد ان من المفيد له ان يشغل فراغه باتهامى بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة البتسدة التى يستخدمها الماديون غير العقائديين من موالى اليسار الانتهازى المهجن . . .

ويمضى الدكتور الذى اعطى ظهره للجواب المطلوب يعطينى درساً خصوصياً فى ان كلمة « قرمط » معناها « فلاح » وليس معناها « المدلس » لانه هكذا قال المستشرق ايلانوف .

اذن فحمدان القرمطي معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، اما قول الأب العربي انستاس الكرمل عالم اللغات بان قرمط تعني المدلس والتخبيث فليس صحيحا ، لان ايفلانوفا الذي يوطن بالعربية ولا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية هو الأصديق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسذاجة بالدكتور جدا يعلمني فيه مشكورا معنى دار الاسلام ومايقابلها من دار الحرب ، وهي من المصطلحات العربية الاسلامية في المهدين الاموي والعباسي التي هبها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ، فجعلوا دار الاسلام هي دار الحرب ، ودار الحرب هي دار السلام !

وينسى الدكتور او يتناسى ان الكلام عن دار الاسلام ورد في ردى على احدى فكرياته الخطرة وهي قوله بظاهرة افادة القرامطة وغيرهم من « الاسرائيليات واليهلينييات والمشرقيات » وأنه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزواج الافساد العسكرية ، ويكرر اقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية افادت من العناصر الغربية عنها في مكتبة الاسكندرية واديرة النصرارى وبيع اليه سود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لرأى الدكتور على دار الاسلام الاولى في « مدينة الرسول » التي كانت جزيرة محاصرة بهذه الثقافات عبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كما ان هذه الافكار المضادة كلها كانت كامنة بداخلها في حصون اليهود المعروفة !

لقد رفض الدكتور الاجابة خرجا او ترفعاً ، وعلى ذلك اصبح من المفيد له - وان كره ذلك - ان اضعه امام معسدر

علمه المنتهى حول « القرامطة » ٠٠ من الأيد أن أقدم صورة من « منهجه الصهيوني » في تفسير التاريخ الاسلامي في مقتطفات من كتاب المستشرق الماركسي بندلي جوزي « مع الحركات الفكرية في الاسلام » ليعلم ان مدرسة هذا المستشرق هي الاصل وهو الصورة ٠٠ هي المنهج وهو نائل المنهج ا

فلقد اصدر بندلي جوزي كتابه المذكور الشهر سنة ١٩٢٨ من القدس فاصبح ما في منهج هذا المستشرق ، الاستاذ السابق بجامعة باكو الروسية « مدرسة » لتفسير التساريخ الاسلامي تفسيراً مادياً تاريخياً ، يطرح الدين جانباً ، ويركز على العوامل الاقتصادية ، ويهتم بالمبائعات التي تؤيد ثايات هذا المنهج الذي اخذ به المفكرون الماركسيون مثل يوري ايلانوف ، الذي طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصهيونية فعزلها عن المؤثرات الدينية الاولى واعتبرها فقط مجرد « شوفينية نزاعة للحرب والعداء للشبيوعية » وبذلك اخلى اخطر مهبجاتها التي لازمتها اربعين قرناً من الزمان . ومن تلامذة هذه المدرسة الماركسي روجيه جودى الذي زاد مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضاً بتجربة القرامطة ٠٠ ورد عليه يوماً بعض المفكرين الاسلاميين .

والبداية في كتاب بندلي جوزي مثيرة مثل كلام الدكتور محمود اسماعيل فهو يهدى كتابه الى الشبيبة العربية الناهضة ، الى الذين حرروا عقولهم من تأثير الخرافات الاجتماعية والدينية والقومية !!

وبعد ان يعطى المؤلف اهتمامه بالاسماعيلية الذين يصنفهم

بانهم « كانوا يؤولون الدين واحكامه وشعائره تاويلا
يؤدى الى نفيها » يتحدث عن القرامطة فيقول فغورا بهم
« انهم عظم من عقاب الاسماعيلية ، ولعم من لعمهم لا يفتلون
عنهم » ! .. ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية فى عصرهم ..
وانهم حاولوا سنة ٨٩٧م تحقيق برنامجهم الاشتراكى
فلشوا ٦

وتدور الاوصاف الغيالية فى كتاب بنبل عن اشتراكية
عصابات القرامطة فيتحدث عن المال المشاع فى قراهم ، وان
كل ما يشتغل به النسوة والاطفال يذهب الى شيخهم ، ثم
يذكر بالاعجاب - وهو الماركسى انادى - هذه الفريية التى يدفعها
كل راغب الى الانضمام اليهم ثبنا لما كانوا يسمونه « عشاء
المحبة » ، وهو كما افهمهم حمدان المدلس « من غذاء الجنة ! »
الذى كان يصل اليه توا من « امام الزمان » .. اله القرامطة
البشرى !!

ثم يتحدث بنبل عن « القرامطة والدين » فيذكر من
خطائهم التى حاول التخفيف منها وان كان مقتنعا بها قوله :
« وكان أبو طاهر الجنابى - زعيم قرامطة البحرين ، لا يدع فى
الحقيقة فرصة تسنح او سنة تمر الا واستفاد منها ،
فكان يتعرض للحجاج فى طريقهم الى الحرم
ويحاول ان يمنهم من تذية الحج واقامة شعائره التى كان
يحسبها من شعائر الجاهلية ، ومن قبيل عبادة الاصنام ،
حتى كاد ان يلغى على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين
طريقهم الى الحرم الا ماندر، وكان يقتصر فى هذه الغزوات على نهب

الحجاج ومنهم من الحج الى ان دخلت سنة ٣١٢ هجرية
٩٢١م وهي السنة التي نكب فيها الحجاج اعظم نكبة من
يوم ابتدا العرب والمسلمون يحجون الى الكعبة ٠٠ على يد
القرامطة !!

هؤلاء هم القرامطة في منهج تحليل ظاهرتهم على لسان
المستشرق الماركسي بندي جوزي ، يعرض خروجهم على
الاسلام ، ويتنازل الى تسميتهم بالاشتراكيين مع انهم طغام
قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات في ايدي الحكومة
السرية التي تعمل بتأثير القوميات غير العربية ، والتغريب
اليهودي على هدم السلطة العربية على ارض الاسلام ،
وتمزيق عقائد المسلمين ٠٠ !

وهذا هو المنهج الشمولي للدكتور محمود اسماعيل على
حقيقته ، ومن مصادره ٠٠ !

ولكن الدكتور محمود اسماعيل اليساري الذي لا ينسى
في مناخ ابحاثه ان وبرة افكاره تنتمي الى طبقة الائتلسنسيا
ومميزاتها يرى ان نقدي له من الاوزار التي لا تفتقر ، ويعتبر
النقد هجوما ، ويرفض ان يفيد من كلماتي ، ويطلب لي
طول العمر حتى اقرا مايعينني على فهم الفاظ كلماته
المصومة ٠٠ !!

على اني بنزعة التسامح ، ورفاقية الاسلام الحق اذعو الله
مخلصا ان ينزع من الدكتور محمود اسماعيل هذا الثوب
الزائف لمصمة عالم الزمان ٠٠ فعندئذ سيصبح بشرا مثلنا
يلهم ما يكتبه البشر ، وينظر الى ما كتبه من مقالاته عن

القرامطة وغيرهم فيذكره الخجل مما كتب ، ويخصف على
ماكتبه كثيرا من ورق النلم » ا
وفي مقال بعنوان .

حوار بالارهاب الفكري

انهينا النقاش على النحو التالي :

ترددت في التعقيب على نقد الاستاذ احمد موسى سالم في
المرّة الأولى ، واجزم الآن بعلم معاودة الرد لا لمصنف او
غرور كما ادعى، لكن ليقتنى باستحالة الحوار بالحجة والبرهان
مع طرف يقاتل باللسان واللسان شاهرا اسلحة
الارهاب الفكري ومحاكم التفتيش مغلفا اياها
بدعوى القومية الشموفينية والتعصب الديني الأعمى .
بدعوى والامر كذلك ان يهدر صوت القتل والمنطق وتستباح
حرمان التفكير العلمي ، ويقلب الحق باطلا وتصبح الكلمة
المخلصة « سوط عذاب » يذهب ظهور كالدهس .
كيف السبيل الى تفاهم مع من يعرف الاقوال ويخرج
منها تخريجات لم تخطر ببال صاحبها ؟ وما جدوى حوار
ينسب فيه كل اجتهد الى مؤرخ ماركسي واى منطق يرجع رابا
على آخر لالشيء الا لان القائل به مريب والراى المروج لمستشرق
« لا يعرف الآرامية التى هي لهجة من العربية » ؟ جديد حقا
ان اعرف ان الآرامية لهجة عربية ا ، والاكثر جدة تصنيفنا
ضمن طائفة « الماديين غير العقائديين من موالى اليسار
الانتهازى المهجن » ا وهذه الابتكارات فى العلم ومصطلحاته
ليست جديدة على الاستاذ سالم فقد اتفنا فى مقاله السابق
بكثير منها حينما ربط بين « دار الهجرة » ودار الاسلام
وحينما زواج بين « المنهج الشعبوى » والمادية التاريخية ا

مقال الأستاذ سالم الأخير يركز على لفتين أساسيتين :
 الأول : اصراره على أن منهج الكاتب هو بعينه منهج
 المشرق الماركسي بندي جوزي ومدرسته . والثانية أن
 الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تجربة اشتراكية .
 ولنبدا بالنقطة الأولى . انتهز الأستاذ سالم عدم تعرض
 الكاتب في تعقيبه لنفي هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار
 واعتبر الكاتب « متراجعا » وانبرى لمحاصلته ووضع
 وجهها لوجه أمام بندي جوزي « مصدر علمه » كما زعم .

واود قبل مناقشة هذا الزعم أن يقف القارئ على تفسير
 عدم تعرض الكاتب في تعقيبه السابق لهذه النقطة بالذات .
 ارسل الناقد رده الى سكرتارية تحرير المجلة مكتوبا بخط
 يده ، وتسلمت الرد للتعقيب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد
 بقلم الأستاذ سالم « قام الكاتب بتلخيص كتاب بندي جوزي
 واسمه تاريخ الحركات السرية في الاسلام ، وتلاحظ أنه
 هو نفس العنوان الذي اختاره الكاتب لمقاله » . وعلى ذلك
 اعتدت ردى على هذا الزعم في حينه وهو مثبت في النسخة
 الخطية التي تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحرير
 المجلة ، لكن الأستاذ سالم اتصل بالمجلة وطلب تصحيح
 اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان على أن
 أحذف من تعقيبى الفقرة المتضمنة الرد على اتهامه . .
 اعود لمناقشة « حرية » الأستاذ سالم بأن « منهج الكاتب
 الذى يدعيه لنفسه هو منهج المشرق الماركسي بندي
 جوزي ومدرسته » . معلوم أن المقال الاول للناقد كان ردا

على مقالنا الاول عن « الخوارج » الذى وردت فى مقدمته اشارات الى دعوات العباسيين والاسماعيليين والقرامطة واعلن ان المعلومات عن الخوارج جديدة كل الجدة لم ترم عند جوزى او غيره وذلك بشهادة لجنة جامعية من كبار اساتذة التاريخ الاسلامى ناقشت الكاتب فى رسالته للدكتوراه عن الخوارج . وتلك الجدة فى التحليل والتفسير راجعة - بطبيعة الحال - الى الاطلاع على مخطوطات ونصوص فضلا عن بعض المراجع والمصنفات التى لم يقدّر لاحد ان يفيد منها من قبل . والكاتب لا يدعى لنفسه منهجا متفردا ، فطريقة البحث العلمى ليست حكرا على احد ، ولا يمكن ان يختص جوزى او غيره بمنهج فى البحث بعينه ، ويستحيل القول بصحة نقل فلان عن فلان منهجه فى البحث ، والدارس فى العلوم الانسانية ليس امام خيار فى تفضيل منهج على آخر ، لانه ليس هنالك تعدد فى المناهج ، فالمنهج العلمى واحد لا يتجزأ واذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية والرياضية يصل الى نتائج صحيحة فى دراسة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التلخيص ، فالدارس للعلوم الانسانية يتبع نفس الاسلوب مع الفارق - حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقدّر ، ثم يفسر وينظر .

واذا كان بالمنهج العلمى يمكن لاكثر من دارس ان يصل الى نفس النتائج فى العلوم الطبيعية ، فنفس الشيء ينسحب على باحثى الانسانيات . واخصص فاقول انه اذا كان بندل جوزى وغيره من المؤرخين الماركسيين - عن طريق تطبيق المنهج

العلمي - قد وصلوا الى نتائج بعينها في دراسة التاريخ الاسلامي ، فلهذا النتائج يمكن ان ينتهي اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين او عربا سواء بسواء دونما ضرورة لان يكونوا جميعا ماركسيين ، والا لمواجهة التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزي وبارتولد وماسينيون وكايتاني وبرنارد لويس وطه حسين واحمد امين وعبد العزيز الدوري وغيرهم في الفكر الاسلامي ؟ اشك في انهم جميعا ماركسيون ، لكنهم جميعا طبقوا منهجا واحدا هو المنهج العلمي ، وهو الذي طبقه بنلي جوزي ومحمود اسماعيل .

ولمطمئن الناقد الى ان الكاتب اذا كان قد هداه الى اتباعه المنهج العلمي نفس نتائج جوزي فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسي روجيه جارودي

الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضا بتجربة القرامطة في مقال نشر في حينه بمجلة « الفكر المعاصر » بعنوان « جارودي والاسلام والاشتراكية » فالكاتب لا يقل غيرة على الاسلام من ناقده ، والاتفاق في تطبيق المنهج العلمي لا يحتم بالضرورة اتفاقا في الایدولوجيات .

النقطة الثانية انني اصر على آرائي فيما يتعلق بالقرامطة سواء في تفسير التسمية او في تقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهومها للعدالة مع مفهوم الاسلام ، وليست حركة شعوية او ثورة مضادة كما تراهي للاستاذ سالم .

واسوق حججي هذه المرة من كتابات المؤرخين العرب قدامى ومحدثين - حتى لا اتهم بالزندقة والمروق ، والحقيقة ان المؤرخين اختلفوا حول تفسير كلمة « القرامطة » ، فالتويري ذكر ان

زعيمهم حمدان بن الاشعث لقب « بقرمط » للقصر قامته ورجليه ،
والطبرى قال انه سمي كذلك لعمرة عينيه ذلك ان كلمة
« قرمط » تخفيف لكلمة « كرميته » التبتية ومعناها احمرار
العينين - واخشى ان يتهم الاستاذ سالم الطبرى بانه « اجر »
بمعنى ماركسى - وتفسير الكلمة « بالاحتال » او « بالدلس »
كما ذكر انستاس الكرملى على اساس انها مأخوذة من كلمة
« قرمطونا » الأرامية لتفسير لغوى قاصر ولو صح يكون من
نسج اعداء الحركة فى دمشق ابان غزو القرامطة لبلاد
الشام . واذا كنت قد رجحت تفسير ايقانولوا القائل بان
الكلمة معناها « فلاح » على اساس الساق التفسير مع طبيعة
الحركة ، فأؤكد ذلك اعتمادا على نص اوردته المقرئى فى
كتابه « تعاليف الخلفاء » اذ يقول « ٠٠ لما خرج الحسين
الاهوازى داعية الى العراق لقي حمدان بن الاشعث بسواد
الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتماشيا ساعة ٠٠ » فلذلك
دلالة واضحة على طبيعة الحركة « كشورة فلاحين » ذات
طالب اشتراكى . واكتفى فى هذا الصدد بما ذكره
المرحوم احمد امين فى ظهر « الاسلام » حيث يقول : « القرامطة
فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها فى اول الامر مدينة
واسط بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه
البلاد خليط من العرب والتبت والسودان (وهذا ينفى
شعبوية الحركة) واكثرهم كانوا فقراء مستائين من حكومتهم
ومن اصحاب الاراضى التى يستقلونها ٠٠ » وقد فرض حمدان

الضرائب على اتباعه يصرف منها على الفقراء والتأسيسات ،
 وقد روى عنه انه جمع من اتباعه اموالا كثيرة وزعمها على
 المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن
 ان يعدوا من اول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعائهم يدعون
 الى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم «
 ومن الانصاف ان نذكر الى ان بعض الجوانب الاعتقادية
 لفرق اليسار التي نعرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان
 صفة العنف تبدو في بعض حروبهم ، وذلك راجع الى ميراث
 الافكار القديمة للشعوب التي دخلت حظيرة الاسلام ، اما
 صفة العنف فكانت ود حال طبيعي لضرورة الصراع ، فلم
 يكن اليمين اقل عنفا في معادلتها واستئصال شائتها ناهيك
 عن اية حركة ثورية في التاريخ لا تخلو من شوائب مردها
 الى الجماعات المدسوسة والدخيلة والانتهازية التي تعمل على
 تشويهها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للنيل
 من طبيعة وجوه تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات
 اهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .
 اخيرا ، لا احمد للاستاذ احمد موسى سالم ادعائه غير محمود
 بتراجع الدكتور محمود .

واشترك الاستاذ عبد المظنى سعيد في الحوار طرعا ثالثا
 بمقال عنوانه .
المنهج العصري لا يكون على حساب الأصالة
 هذا نصه :

تتبعتم باهتمام سلسلة المقالات التي بدأ في نشرها

الدكتور محمود اسماعيل عن الحركات السياسية السرية في الاسلام ، وتعليق الاستاذ احمد موسى سالم . ولئن كنت قد وجدت في اتجاه الزميلين ما دفعني الى الكتابه ، فذلك لاعترافى ان الامر من الاهمية بحيث يحتاج الى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه الى مزالقه .

ان احدا لا يقلل من اهمية تصدى بعض المؤرخين المعاصرين لاعادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامي بمنهج عصرى واسلوب عصرى . ومن الطبيعى ان يعتمد هؤلاء المؤرخون في تحليلهم للاحداث على الاتجاهات العامة لتطور الازمات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت في زمنها ، سواء ملتزمة بمبادئ الاسلام جميعا ام منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية او عوامل خارجية ، اى التفاعل مع المجتمعات الاخرى المجاورة .

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج واذكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين في كتابه « الفتنة الكبرى » والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى في كتابه « محمد رسول الحرية » كما انتهجته الى حد كبير في كتاب « نضال الرسول » . ولاعتقد ان الزميل الاستاذ احمد موسى سالم يعترف على هذا المنهج من حيث المبدأ ، لكن لتحفظاته وزلها من غير شك وعلى الاخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البحتة لاحداث التاريخ ونسبة مجريات وتطورات هذه الاحداث الى دوافع او اسباب مادية بحتة ، الامر الذى لا يمكن قبوله كاساس لتفسير تاريخ المجتمعات الاسلامية لان المنهج التاريخي الاسلامي لا يغلب

الجانب المعنوى على الجانب المادى او يقلب المادى على الجانب
المعنوى ، ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين . ولقد
اوفى الاستاذ وفريد كانتل سميت هذا الموضوع حقاً فى
كتاب « الاسلام فى التاريخ المعاصر » فى مقارنة موفقة بين
المنهج التاريخى الاسلامى والمنهج التاريخى الماركسى قائل ان
كلا من الاسلام والماركسية يعطى وزناً كبيراً لحركة التاريخ
ولا ينظر الى احداث التاريخ كاحداث عشوائية ، وانما يرى
كل منهما ان هذه الاحداث تتخذ مجرى معيناً وان لهذا
المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان نخلص منه ببعض
السنن بلغة القرآن او القوانين التاريخية بلغة الماركسية .
الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر ان
للحدث التاريخى مغزى واحداً وهو المغزى المادى البحت ،
بينما يرى الاسلام للحدث التاريخى مغزيتين احدهما مادى
اى دنيوى والاخر معنوى اى اخرى .

ولو رجعنا الى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به فى شأن
تاريخ دعوات الرسل والانبياء يسقط او يلغى
جانبا التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام
او العبرة . ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها فى القرآن
الكريم لم تكن بالبسيطة او المبهمة ، فليدعوا جميعاً
بالسخرية والانكار . ومن هنا ولدت بعض القوى مواقف
العداء من دعوات الرسل وما تستهدفه من عدالة وحرية .
وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح فى مواجهة
تلك القوى المضادة التى لخصها القرآن الكريم فيما يلى :

أولا : الملوك والطفة كما يبدو في الإشارة الى فرعون وقارون وهامان . الخ .

ثانيا : الاغنياء والمترفون كما يبدو في الآية الكريمة « وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به كافرون » وقالوا نحن اكثر اموالا واولادا وما نحن بمعدين . قل ان دبري بسطة الرزق لمن يشاء ويلقد ولكن اكثر الناس لا يعلمون » .

ثالثا : الرجعيون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الاباء والاجداد . « وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتنون » .

رابعا : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تأييد الدعوة ولكنهم يقفون فمدها الى جانب السادة والكبراء الذين يعملون في خدمتهم ويلتمسون العزة عندهم . وما ادوع التصوير القرآن لوكف هؤلاء المستضعفين عندما يواجهون الله سبحانه وتعالى هم واسيادهم في يوم الحساب فيتنصلون

من خنوعهم وجرائمهم . « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فافضلونا السبيلا » فلا يقبل لهم عذر في قبول الفسيق ومعاناة الظالمين في طغيانهم ، بل يقال لهم يوم الحساب « ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها » .

خامسا : اللاهون والهابثون الذين يتبعون أهواءهم والذين « يشترون لاهو الحديث » « ويجادلون في الله بغير علم ولاهدى ولاكتاب منير » ، وهذا ماينطبق باللغة العصرية على

من يتخلون من الحوار والصراعات الفكرية هوية دون
الاستعداد للاسهام بعمل جاد .

اما عن الفئات التي ايدت وساندت دعوات الرسل فهي
كما جاء في القرآن الكريم :

اولا : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، ممن
كان يسميهم اعداء الرسل بالأراذل والرعاع والعبيد ، كما
جاء في كفاح نوح ومحمد والمسيح .

ثانيا : نخبة من المواطنين الاحرار انصار التقدم ، وهم
اقرب الم الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحواريين
في قصة السيد المسيح والصليحية في قصة نضال
محمد عليه الصلاة والسلام .

وهذا التحليل العلمي للوضع الطبقي للفئات التي ايدت
دعوات الرسل ، والفئات التي وقلت منها موقف العداء انما
يبرز ظاهرة الصراع الطبقي كظاهرة انسانية تتولد عن
تناقضات المصالح ، لكنها لا تفتعل كقانون يفترض العنف
والدموية في جميع الحالات .

ولقد كانت تلك الدعوات وما يصحبها ويتخللها من صراع
تنتهي بنتيجة حتمية وهي ان تنتصر الدعوة ، واما ان
تعجز عن الصمود فيصعب الله جام غضبه على القوم الظالمين
بكوارث الطبيعة من عواصف واعاصير وزلازل وفجائنات . .
الخ . : فانه سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للانسان
لم يشأ ان يجعل الناس امة واحدة ليجازي الناس بما
يعملون . ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية

بالسنة اى القانون الحتمى فيقول « سنة الله فى الذين خلوا
من قبل وكان امر الله قلدا مقدورا » ويؤكد ذلك فى اكثر من
اية مرددا « ولكن تجد لسنة الله تحويلا »

مما سبق يثبت بوضوح ان تاصيل فكرنا الاشتراكى يجب
ان يرجع اول ما يرجع الى الكتاب والسنة . وبالرجوع اليهما
تجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تتمسدى
للماركسية لصياغة مثل هذا النظرية فى الاقتصاد الحديث .
وتتلخص نظرية الاسلام فى ضمان نصيب لائق وكريم من
الحياة لكل فرد ، اى بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كاف
مناسب من المعيشة على اساس تكافؤ الفرص والاشتراك فى
التمتع بغيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل
فرد ان يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده فى عمله وبدون
استغلال لعمل الآخرين . الامر الذى يؤدى الى قيام
درجات اقتصادية بالفروقة . ولكن هذه الدرجات لا تترك
مفتوحة بدون حد اعلى يعمل كصمام امن يحول دون تطورها
الى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حدا اعلى
للدخل ليحول دون تجمع الاموال لدى بعض الافراد الى الحد
الذى يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكى
الاسلامى هو باختصار الامة مجتمع لا طبقي العمل فيه هو
الاساس ومقياس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف
فيه الافراد فى درجات اقتصادية على اساس العمل وذلك
فى مدى حدين ادنى واعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة فى
الانتاج والدخل القومى نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما

هبةً هذا المدى ، اى ان كل زيادة أو كفاية فى الانتساج
تؤدى الى مزيد من عدالة التوزيع . ومن هنا كانت تسميتنا
الاصيلة للمجتمع الاشتراكى بمجتمع الكفاية والعدل . والحد
الاعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا الهدف ، لانه هو

السبيل العمل لاقتران زيادة الانتاج بعدالة التوزيع . واذا
كان الاسلام لم يعين هذا الحد لذلك لانه حد نسبى يختلف
من مكان لآخر ومن عصر لآخر . ومن ثم يجب تركه لتقدير
الحاكم على النحو الذى يتفق مع ظروف المجتمع وتطورات
العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق او الشخصى ، بل تحكمه
ابعاد او ضوابط اربعة حددها القرآن فيما يل :

اولا : الا تترك الاموال تتجمع فى يد بعض الافراد الاغنياء
الى الحد الذى يتغلونها فيه اداة للتسلط الاقتصادى
والاجتماعى والبغى فى الارض « كى لا يكون دولة بين الاغنياء
منكم » .

ثانيا : الا تترك الاموال تتجمع لدى هؤلاء الاغنياء الى الحد
الذى يدفع بهم الى الانغماس فى الترف والمغالة فى مظاهر

التمييز الامر الذى سرعان ما يؤدى الى تحلل المجتمع وانتشار
الفساد ، ولايلبث ان ينتهى بانهاره تماما ، كما هو الدرس
المستفاد من سقوط الامبراطورية الرومانية وانهيار دولة
العرب فى الاندلس .. الخ . وقد نوه القرآن الكريم الى هذا
الدرس بقوله « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا
فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

ثالثا : اذا تجمعت الاموال لدى بعض الافراد والفرضنا

جدلا أنهم ليسوا بالمترفين والتميزين ولا توجد لديهم نزعات للسيطرة والتسلط فان تجميع الاموال لمجرد التجميع اى الاكتناز امر يتنافى مع مصلحة الجماعة لانه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادى . وهذه هى حكمة تحريم الاسلام للاكتناز « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم » .

رابعا : الا يكون تجميع الاموال عند بعض الافراد عن طريق انتقاص حقوق الآخرين فلايجوز بحس العمال اجورهم او بحس المستهلكين بفرض اسعار احتكارية باعطة عليهم . وهذا مبدأ قرأني واضح كما جاء فى الآية « ولا تبخسوا الناس اشيائهم ولا تموتوا فى الارض فاسدين » .

هذه الابعاد او الضوابط الاربعة التى يشجع الحاكم فى ضوئها الحد الاعلى للدخل فى اى مجتمع وفى اى عصر هى التى تعمل تلقائيا كصمام امن ضد ظهور طبقة مستغلة مهيمنة . والافراد فى مثل هذا المجتمع اللاتطبقى يكونون كما جاء فى الحديث الشريف « سواسية كاسنان المشط » على الرغم من انتظامهم فى درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاشتراكية ، ويجب علينا ان نعى بدراسة هذه المقومات فى محاولتنا الجادة لتاصيل فكرنا الاشتراكى اكثر مما نعى بدراسة شخصية ابي ذر الغفارى او دراسة بعض الانتفاضات مثل انتفاضات الزنوج والقرامطة فى جنوب العراق ومنطقة الخليج . وذلك كما افصحته فى الباب الثانى من كتاب « التطور الفكرى

الاشتراكي ، لان هذه الانتفاضات او الثورات « لم تقم على
اسس نظرية يمكن دراستها في مجرى الفكر الاشتراكي ،
ولكنها كانت في الاغلبية مجرد انتفاضات عرقية في مواجهة
الاستغلال والظلم ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على
وجود كوامن صحو في جسم مجتمع مريض ، وللأسف لم
تمنح هذه الكوامن الا عن تغبظات لم تعد الى الحياة النظام
الاشتراكي الاسلامي كما كان مطبعا في عهد الرسول صلى الله
عليه وسلم وخليفته العظيمين ابي بكر وعمر . هذا وليس
مستبعدا ان تكون بعض كوامن الصحو تفاقما للمرض . وليست
علاجا له كما يبدو ذلك في ثورة القرامطة بما تضمنته من
شوائب تتناقض مع الاسلام وتنعرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكي الاسلامي في ذلك العصر النبوي
الذهبي يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاہر سلطه او قيم
ديوانية تمييزية للحكام . حيث كان الرسول وخليفته يديرون
امور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور للحكم واجهزة
ديوانية تنزع للتحكم والتهيز . الا ان الاسلام لم يلبث ان
تعرض لنكسة خطيرة ابعده تدريجيا عن الطابع الاشتراكي
وذلك على اثر التحول من نظام البيعة الى مبايعة الحاكم
بالاستفتاء و الانتخاب الى نظام الحكم الوراثي ، ومن ثم تحول
الحكام المسلمون واعوانهم الى اسر حاكمة تؤلف طبقة مترفة
متميزة تعيش في العصور الوسطى وتحيط نفسها بظواهر الجاه
والترف والتميز ، وتنحزل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان
الرسول والخلفاء الراشدون يعيشون بين الناس حياة البساطة .

واذا كان بعض الكتاب يتغلبون من دعوة ابي ذر الفغاري مثلا حيا للحركة الاشتراكية فان هذه الدعوة كانت في واقع الامر اول وقلة مغلصة في وجه ذلك التحول الخطير يوم بدأت ملامحه الاولى ترسم في عهد عثمان . لئلا كانت اول محاولة للتنبيه الى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكسة كانت قد بدأت تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الغنائم والاحتكاك بالرومان والغرب والتأثر باوضاع دولتهم . ولقد ادرك عمر بن الخطاب بطئته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروض في حزم الزينات التمييزية في نفوس حكام الاقطار وابنائهم . فضلا عن تحريم اقامة دور حكم ضخمة في تلك الاقطار كما كانت دور حكم الرومان والفرس ، بل وهدم بعضها تلافيا لعوامل الفتنة .

لقد تلافمت عوامل النكسة في المهديين الاموي والعباسي ، وكان من الطبيعي ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبية في المهديين ولكن يجب علينا ان نميز في دراستنا لهذه الانتفاضات بين ما اذا كانت ردود فعل انفعالية يغلب عليها طابع المراهقة الثورية وبين ما اذا كانت محاولات جادة ومخلصة لاجراء النظام الاسلامي كما طبق في عهد الرسول وخلفائه الراشدين . وانا شخصيا لا امانع قط في ان يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن ارجو مخلصا ان يلتزموا الموضوعية فيما يكتبون ، ولا يتورطوا في التحصيل الاحداث اكثر مما تحتمل ، واللهم عندي هو ان نبرز اصالتنا في الفكر لا ان نصف بعض الانتفاضات الشعبية في التاريخ الاسلامي بانها

كانت حركات اشتراكية سابقة لعصرها ، وتورط في تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذي تعيش فيه . وانا لا اشير بذلك الى كتاب معين او مؤرخ معين ، ولكنى ائبه الى منهج للبحث يجعل بين طياته من احتمالات الخطا اكثر مما يحصل من احتمالات الصواب ، والله الموفق .



وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد الغنى سعيد في مقال بعنوان
المنهج العصري دعم للأصالة وليس على حسابها
وهناك نصه :

« اغنانا الاستاذ عبد الغنى سعيد عن الخوض في اثبات حق المؤرخ المعاصر في تناول التاريخ الاسلامي من خلال منظور اجتماعي » واسعدنا بخوله دائرة الحوار

طرقا ثالثا ملتزما اصول الحيدة الموضوعية .

وليسمح لي - بما اعرفه عنه من سعة صدر ورحابة افق منذ كنت طالبا بالجامعة يداوم على حضور ندوة ناجي التي كان يديرها في اوائل الستينات - ليسمح لي ان اختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق وهي ان القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما « نظرية علمية للاشتراكية » ، وان بالاسلام منهجا للبحث التاريخي يرى في وقائع التاريخ مغزيين احدهما مادي دنيوي والاخر معنوي اخروي » . وبادى في بدء الامر ان الخلاف ليس جذريا ، بمعنى انني انفي عن الاسلام اشتراكيته ، او اقلل من قيمة رؤيته للتاريخ ، ولما اعتقد ان الفكر الاشتراكي في الاسلام ، والتاريخ في القرآن الكريم لم يردا في شكل نظرية

فى الاشتراكية ولا فى صورة منهج للبحث التاريخى ، بقدر
ما انكوى عليه القرآن والسنة من مبادئ عامة فى هذا الصدد
اعنى فى بساطة ان فى الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ،
وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لايمس اصالة القرآن ، انما يؤكد تلك
الاصالة ، بل هو دليل اعجازه - الى جانب ادلة اخرى -
فالقرآن الكريم لم للانسان مبادئ عامة استهدفت خير البشرية
فى كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية .
وكلام الله منزّه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية معددة ،
بل هو اشمل من ذلك واسمى .. وبلغت الفلسفة نقول ان
العقل الفعال الاعظم وضع العموميات ، وترك للعقل المنفصل
- اى العقل البشرى الذى هو اعظم ما خلق الله فى اعظم
مخلوقاته وهو الانسان - مهمة صياغة النظريات ووضع المناهج .
والعقل البشرى يصيب ويخطئ ، فما من نظرية فى تفسير
ظواهر الكون كتب لها الاستمرار ، ذلك ان ما يثبت عقلا يمكن
ان يبطل عقلا ، وبقاء نظرية ما مرهون باحاطتها بتوازن حكمة
التطور ، ويحدث التغيرات تتبدل النظريات او تلوى
ممهدة لاخرى اكثر اساقا مع الواقع الجديد . اما المبادئ
العامة الثابتة وقائمة ، وهى رحية وثرية تحتوى النظريات
والمناهج ولا تحتوى .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن الى ذلك الجانب
الاعجازى فى القرآن ، ومعظمهم اتزموا بحرية النصوص
فجعدوا الفكر الاسلامى او اسرفوا فى «التاويل» فركبوا متن

الشطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبرالون المتطرفون عند نتيجة واحدة هي الانهال او التفاضل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل .

حاول المعتزلة تعميق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة بإطلاق العقل المنفعل - البشرى - من اساره ، لكن التيار السلفى كان غالبا ، فاستنفدوا طاقاتهم في - هدم القوالب الفكرية الرجعية ، وكبح التيسار الليبرالى الجامح ودار صراع كانت الغلبة فيه للاتجاه السلفى الذى مثله الأشاعرة والحنابلة ثم بلغ مداه على يد النزائى . وضاع صوت ابن رشد - صوت العقل - واختفى فى ضجيج التيار السلفى الذى استفحل على يد المتصوفة كابن عربى وابن سبعين ، وتحول التصوف الى « دروشة » ظلت حجر الزاوية فى الفكر الإسلامى الى مشارف العصر الحديث . وهنا تكمن اسباب النكسة الحقيقية التى امت بالعالَم الإسلامى ، وهنا ايضا تكمن اسباب النهضة الأوروبية التى أمسكت بالخيوط التى تركه ابن رشد .

من القرآن اذن يمكن استلهام النظريات والمناهج الحديثة ، واذا كان الجدل « الديالكتيك » اخطر ما وصل اليه العلم الحديث فى تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفنا اسلاميا كابن خلدون فطن الى خطورته قبل ان يدهل هيجل العالم باكتشافه ، تأمل ماجاء فى مقدمة ابن خلدون فى هذا الصدد « ... ومن الغلط الغلطى فى التاريخ الدهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام .. واهل الملك والسلطان اذا استولوا

على الدولة والامر فلا بد ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم
وياخلون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ،
فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول ، فاذا جاءت
دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت
ايضا بعض الشيء وكانت الاولى اشد مخالفة ، ثم لا يزال
التدرج في المخالفة حتى ينتهي الى الميمنة بالجملة .

ليست تلك العبارة تلخيصا لحركة التاريخ وكشفا عن
قوانينه قبل ان يقف عليها هيجل ويقيم عليها ماركس دعائم
المادية الجدلية ؟ لذلك اقول بان المنهج العصري دعم للاصالة
وليس على حسابها .

ليست « الديمقراطية » عصب النظريات العصرية في
السياسة هي ما دعا اليها القرآن الكريم ممثلة في مبدأ
- لانظرية - « الشورى » ؟ ولو انطوى القرآن
والحديث على نظرية في الحكم ، فلماذا لم يوص بها
الرسول (ص) قبل وفاته ؟ عظمة الاسلام اذن في انه
لم يقدم نظريات ولم ينسج منادج ، انما ارسى مبادئ
واقيما عامة في اطارها كيف المسلمون نظرهم في الحكم
والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية اوافق الاستاذ عبد الغنى سعيد في
كل اجتهاداته بمبدأ الاشتراكية في الاسلام ، والخلاف فقط
حول قوله بوجود « نظرية اسلامية علمية في الاشتراكية » .
واعتمد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادئ سامية في
المعادلة الاجتماعية ، ومن هذه المبادئ يمكن صياغة نظرية

لا تختلف كثيرا عن الاشتراكية العلمية المعاصرة • فمنطلق
الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية في تحديد اسباب
معوقات العدالة ، ويمكن السبب في طبيعة النفس الانسانية
وحب الانسان وشهوته للسيطرة • قال تعالى « ... اذا
مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا » وقال « ان النفس
لامارة بالسوء »

واطلاق العنان لغريزة التملك والسيطرة يسفر عن «الظلم»
الاجتماعي فتستغل الاقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من
صنع البشر ، « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون » •

والاقلية الظالمة فاسقة « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها » والصراع بين الاقلية المترفة وجموع
المقهورين حتمى • والاسلام يحض على ثورة المظلومين قال
الرسول (ص) « من رآى منكم منكرا فليغيره ... الخ »
والله يعلم ان الظلمة لا يرتدون بالحقنى ، « ولقد اهلكنا
القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وما كانوا
ليؤمنوا »
وانما الردع بالعنف والقسوة ونتيجته في صالح المستضعفين
بالضرورة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض
ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين • تلك الايات البينات
وغيرها تنهض دليلا على اشتراكية الاسلام ، وبوحى منها
يمكن للمشارع ان ينسج من النظريات الاقتصادية ما يوائم
طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور • فالروح العامة

للاسلام تستهدف العدالة الاجتماعية ، وفي تحقيقها غير البشر
وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « ٠٠٠ قلما كان الظلم
مؤذنا بالنفع النوع لما أدى اليه من تخريب العمران كانت
حكمة الخطر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهما وادلت به من
القرآن والسنة كثيرة اكثر من ان ياخذها قانون الضبط
والحصر » .

ومرة اخرى يقف ابن خلدون على احدى ركائز الاشتراكية
العلمية ، حيث لفتن الى جوهر ما يعرف «بمناقص القيمة» هناك
قوله «ومن اشد الظلمات واعظمها في الفساد العمران تكليف الاعمال
وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبيل الممتلكات
لان الرزق والكسب انما هو قيم اعمال اهل العمران .. فاذا
مساعدتهم واعمالهم كلها ممتلكات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب
لهم سواها ، فان الرعاية المعتمدين في العمارة انما معاشهم
ومكاسبهم من اعمالهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم
واتخذوا سبخريا في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا
قيمة عملهم ذلك وهو ممتلكاتهم ، فدخل عليهم الفرد
وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بل هو معاشهم
بالجملة ، وان تكرر ذلك عليهم افسد اموالهم في
العمارة وقنعوا عن السعي فيها جملة فادى ذلك الى انتفاض
العمران وتخريبه » .

نقطة الخلاف الاخيرة مع الاستاذ عبد المغنى سعيد حول
التاريخ في القرآن الكريم ، ولن اعرض للمناقشة اراء سميت

فى المقابلة بين المنهج الاسلامى بشقيه المادى والروحى ،
والمادية التاريخية بنظرتها المادية ، فلامادية التاريخية قتلت
بحثا ، وليرجع القارىء فى ذلك الى كتاب « تطور النظرة
الواحدية الى التاريخ » لمؤلفه بليخانوف ، واكتفى بالقاء بعض
النصوء على مفهوم التاريخ فى القرآن الكريم ، ومدى تطبيق
مؤرخى الاسلام لهذا المفهوم فيما افوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة فى ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان « للعبرة
والموعظة الحسنة » ، يتضح ذلك من قصص الانبياء
والرسول فى سور شتى ، ومن النصوص التاريخية المتعلقة
بأخبار الدول الدارسة كعاد وثمود وغيرها وهو ما يعرف
« بأساطير الاولين » . عرض القرآن لذلك كله لمخزئ اخلاقى
يتمشى مع اسباب تنزيله قال تعالى « قل سيروا فى الارض
فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . وفى القصص القرآنى
تبرز قدرة الله على الخلق ، وعظمته فى تسيير الكون ، وعلمه
بما كان وما سيكون . ومن ناحية اخرى يفهم منها حرية
الانسان فى افعاله وامتلاكه ناصية ارادته . ومن هنا كانت
مسئولية البشر عن افعالهم ، فالجزاء من جنس العدل .
ومن ثم فالبشر - افرادا وجماعات - هم صانعو التاريخ ،
ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق العباد لافعالهم ،
وحزيتهم الكاملة فى صنع واقعهم ، والحياة الاخرى مدخلها
« الاعمال » الدنيوية « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

والخلاصة ان التاريخ من صنع البشر ، واعمال البشر هي مادة المؤرخ ، وما عدا ذلك يخرج عن اطار مباحثه ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها تقريبا « قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا » والمؤمن يسلم بها تسمليها غيبيا « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » . وتحوض فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه الى ذلك حيث يقول « العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل » .

لذلك حض القرآن الكريم على اعمال العقل واطلاق طاقاته في الظواهر الكونية التي في متناوله وبالتالي مصرفة علمها ومسبباتها دون ان يكون في ذلك ادنى مساس بعلمتها الاولى ، بل على العكس فالبحت والنظر في علل الظواهر يعيق الايمان ويؤكده ، قال تعالى « انما يغشى الله من عباده العلماء » .

ومن هنا نستخلص من القصص التاريخية في القرآن منهجا علميا في البحث التاريخي قوامه اغفال « الغيبيات » واعمال العقل في « المعقولات » باستكناه هويتها ومعرفة عللها ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها ، اكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من « العبرة » الكامنة في القصص القرآني امكانية التطلع الى المستقبل . وتلك خاصية من خصائص العلم الحديث - فباستقراء « اساطير الاولين » نقف على « قانون الحتمية » من خلال معرفة انصهر الواحد الذي آلت اليه « دول الظلم والطغيان » .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامى قبل ابن خلدون
 لم تتبع ذلك المنهج العلمى لفهمت القصص التاريخى بالقرآن
 على انها هى التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع
 لانها قدر مكتوب . . واكتفى المؤرخون بسرد الحوادث
 والاخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من
 العلوم النقلية ، وقليل منهم من اعمل الفعل فيما نقل وكان
 ذلك فى اطار محدود اقتصر على تمحيص روايات من ينقل
 عنهم الاخبار على اساس درجة الثقة فى الرواة . تلك الميزة
 اخلوها عن « المحدثين » ، ولا يخطئ ان نشأة علم التاريخ
 الاسلامى ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين
 بالتاريخ انذاك « مؤرخين » والصحيح ان نسميهم « اخباريين »
 وقد نظر اصحاب العلوم الاخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف
 بموضوع « صناعتهم » واعتبروه مجرد « ذكر القصص
 والاخبار ونهاية معرفة الاحاديث والاسماء » . وحق
 ابن خلدون ان يقول « ان شعول المؤرخين فى الاسلام قد
 استوعبوا اخبار الايام . . وخلطها المتطفلون بدسائس من
 الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة
 الملقوها ووضعوها ، ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال
 ولم يراعوها ، فالتحقيق قليل والغلط والوهم نسيب للاخبار
 وخلييل . . » . على ان من الانصاف ان نشيد بجهود بعض
 المؤرخين الاول كالطبري والمسعودى ، لكنهم - كما يقول
 ابن خلدون « قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الانامل » .
 وعلى يد ابن خلدون تمت النقلة فى منهج البحث فى

التاريخ الاسلامي ، بل يعد « منظره » دون منازع ولا مبالغة .
 في وصف احد الدارسين له بأنه « اوله فيلسوف للتاريخ في
 العالم » ولم يكن فكر ابن خلدون من فراغ ، ويقينى انه
 استمد من القرآن الكريم الذى مجد العقل وحرره من اساره .
 والآيات القرآنية فى هذا الصدد يصعب حصرها « افلا تبصرون .
 افلا تنظرون . . افلا تعقلون . . الخ » وإذا كان الفضل
 يعزى الى المعتزلة فى « عقلنة الايمان » ، فإن خلدون رائد
 فى « عقلنة التاريخ » ، فالتاريخ فى نظره « نظر وتحقيق
 وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع
 واسبابها عميق » والحديث عن ابن خلدون ذو شجون ، وقد
 افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقتبس قول « آلبان
 ويدجرى » « ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لانه ذهب
 الى انه فرع نوعى من المعرفة يهتم بكامل مجال الماهيات .
 الاجتماعية للتاريخ الفعل » ويكشف المؤلفات المختلفة التى
 تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج » وما قاله
 ويدجرى عن « استمرارات الاسباب والنتائج » فى منهج
 ابن خلدون ، يعنى ادراك فيلسوفنا طبيعة « الجدل » ، وهذا
 الادراك بمثابة حجر الزاوية فى صياغة المادية التاريخية التى
 تعدد قوانين حركة التاريخ وبفضلها يمكن تفسير احداث
 الماضى ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بخصى المستقبل .
 وفى هذا الصدد يذكر ابن خلدون « . . . اخترعته من بين
 المناهى مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة واسلوبا . . حتى تقف
 على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك » .

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوى على مبادئ عامة لا نظريات محددة ولا مناهج « مقولبة » ، وان الشارح فى هديها بوسعه ان يقيم نظريات متكاملة فى السياسة والاقتصاد ، والباحث بإمكانه ان يستوحى منها منهجا علميا سلسلها فى معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخ فيلسوف مثل ابن خلدون قد نجح فى بلورة منهجه التاريخى دون ادنى مساس بجلال منزلة القرآن الكريم ، فعل المؤرخين المحدثين ان يمشوا فى الشوط قدماء فليدين فى ذلك من الجهود العصرية فى هذا الصدد ، فاعجاز القرآن فى عدم تعارضه مع التقدم العلمى مادامت غايته سعادة الانسان وخير البشرية .



واشترك الاستاذ رشاد محمد خليل فى المناقشة بالمقال
الآتى :

الفكر العربى المفتى عليه

تبعث باهتمام شديد الحوار الذى دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ احمد موسى سالم حول موضوع : الحركات السياسية السرية فى الاسلام ، وادهشنى ان يهدر الدكتور محمود اسماعيل المنهج فى بحث هام كهذا البحث فيأخذ كلام بنذل جوزى وامثاله قضايا مسلمة دون ان يكلف نفسه مؤونة التحرى الدقيق الذى تفرضه الامانة العلمية خصوصا اذا كان الموضوع متعلنا بتراثنا التاريخى والحضارى من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير او يتابع غيره في تسخيراتهم، او يتوقف عن الحكم والتفسير اذا لم تسعه المصادر الموثقة كما نقض بذلك قواعد المنهج العلمى ، ولكنا رايناه على العكس من ذلك يعطرح كافة المصادر العربية التى تضافرت على اختلافها على عكس ماذهب اليه ثم يجعل حجته فى ذلك امثال برنارد لويس واميل اسكراى ويرسى سميت كان هؤلاء الغواجات قد نلدوا انفسهم بامانة لتصحيح ما نواظا كافة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ؛ ولم يتوقف لحظة لينسال نفسه ؛ وماذا بعد ان نتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنيين من امثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية والطبرى وابن كثير والفخر الرازى وكثير غيرهم - بانهم تواطؤوا على الافتراء بان الاسماعيلية (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهباً فيه كما ذهب الى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعاً اقوال بعض المستشرقين . وذلك لان مقصودهم هو (ابطال الشريعة باسرها ، ونفى الصانع ، ولانوم لا يؤمنون بشئ من الملل (اى الاديان) ولايعترفون بالقيامة)

فاذا كان هؤلاء جميعا علماء ومؤرخين قد تواطوا على الكذب والتدليس فالواجب اذن ان نرد كل ما جاء عن طريقهم من القرآن والسنة والحديث وبقية التاريخ ، اذ كيف نأمنهم وقد اجمعوا على الكذب على الاسماعيلية والقرامطة الا يكونوا قد اجمعوا ايضا على الكذب فى كل التراث وهو لم يصل الينا الا

عن طريقهم ، فالى من نرجع فى امر ديننا وتاريخنا بعدهم ؟
هل نرجع الى لويس وامييل وسميث ؟

لقد سبق ان كتب عربى متحمس لهدم دور العسرب فى التاريخ - هو الدكتور عبد الرحمن بدوى - كتابا فى تاريخ الالحاد فى الاسلام ! جمع فيه ابحاث المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة فى الاسلام ، والذى يمثل كما يرى الدكتور بدوى الاتجاه الحر للروح العربية ! ٠٠ فهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله مستشرقون من امثال جولد تسيهروهنريش سيدر ، وباول كروس ؟ وهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، واوثيرى وجوتيه لالبسات ان العرب كانوا عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن ان يصنعوا حضارة او فكرا له قيمته ، وان كل شئ عندهم حتى القرآن نفسه مستعار من الفكر الهليني (اليونانى) نقلا عن السريان واليهود والسيحيين ؟

اننى لا اقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بمآلاتها وما عليها لان التقييم الكامل يكشف عن جهد ايجابى ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ، وحتى لبعض من غير المخلصين فى الكشف عن التراث العربى الاسلامى وابراز قيمته ، ونحن فى حاجة للافادة من الجانب الايجابى من حركة الاستشراق ولكننا لا يجب بحال ان نأخذ عنهم ديننا او ان نفهم بقولهم تراثنا ! اننا فى اشد الحاجة الى اعادة النظر فى تراثنا بقول عربيية.

وبمنهج علمي سليم .. ان ترأنا في حاجة الى تجميع وتنظيم
وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وامامنا مناهج المحدثين في
الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون في النظر الى التاريخ .

ان تصحيح تاريخنا وتقييمه في ظل ظروفه الموضوعية
ممكّن ولكن دونه جهد شاق لابد ان يبذل ، ومنهج علمي لابد
ان تستوفي شروطه ، وبهذا سنجد صورة لهذا التاريخ غير
الصور التي نجدها عند الدارسين التقليديين والمحدثين ، وبقدر
علمي بهذا التاريخ اعرض تصورا على هيئة رؤوس موضوعات
ارجو ان يتسع صدر روض اليوسف لمناقشة تفصيلاتها فتقدم
بذلك اجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ ..

ستكشف لنا الدراسة كما اتصور ان المجتمع العربي قبل
الاسلام وبعده كان مجتمعا بلا طبقات عكس تركيب
المجتمعات الاخرى . كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة
التي عرفتها المجتمعات الاخرى ، وسيوضح لنا ان العرب الذين
خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهادا صادقا - لا استثنى
من ذلك بني امية وبني العباس - لتحرير المجتمعات التي
ادالوا دولها من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم
الى عبودية الله الواحد في ظل عدالة وموازن يتساوى الجميع امام
شريعتها المنزلة دون تمييز ، كما سيوضح ان استئثار العرب
بالسلطة لم يكن انفة وانما كان ضرورة حق ومصلحة
باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار العصبيّة اللازمة
لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العدل وحماية الحدود على ماقرره

ابن خلدون ، ولو أن العرب قصروا في ذلك لثار بهم الموتورون
الذين أزيل ملكهم - وكثيرا ما حاولوا - ولأصبح الاسلام ان
بقي له ذكر مجرد خبر في التاريخ .

وسيتضح لنا أن الصراع المموى الذى دار بين اصحاب
رسول الله حتى استقر الامر لبنى أمية لم يكن شرا كله كما
نتصور ، لانه لم يكن صراع بغي وتظالم ، وانما كان صراع
احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لانص فيه من شكل الدولة ،
وأن الصراع قد حسم فى النهاية للاكفاء فى سياسة الدولة ،
وأن لم يكن الافضل سابقة وجهادا ودينا ، وقد اقر بذلك
معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما انا بغيركم ، وان منكم
من هو خير منى ، عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو وغيرهما
من الافاضل ولكن عسى أن اكون أنفعكم ولاية وانفساكم فى
عدوكم ، وأدركم حلبا) .

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهل تكشف لنا عن حضارة
عربية راقية قبل الاسلام اهتمت الى أدق وأصح تمسور الله
وللوجود (العالم) ، والى أصبغ معيار اذلاقى اهتمت اليه
البشر بغير وحى منزل ، وكان الفكر العربى فى هذه المجالات
أدق من الفكر الاغريقى بمختلف مدارس والمدارس التى تآثرت
به ، وكان منهج الفكر العربى فى بناء هذه الحضارة هو المنهج
العلمى السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها
وتبويبها واستخلاص النتائج ، وأن معركة الاسلام مع هذا
الفكر كانت معركة تصحيح وتبديل وليسست معركة نقض
وتبديل ، وأن الاسلام خرج من الجزيرة العربية ليخوض اعنف

معركة ضد الوثنيات الحقيقية المتلبسة بالفلسفات الهيلينية
والاساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وان افكر العربي
مؤيدا بالاسلام علم اكثر مما تعلم ، وجاعد لتحرير الانسان
من الجدل والخرافة والاسطورة ، وان معركته كانت ضاربة
كسب فيها وخسر وبني حضارته الثانية في ظل الاسلام ، ثم
اشرقت شمس على اوروبا ليبنى بالعلم الحضارة الثالثة كما
اقرت بذلك المستشرق الالمانية المنصفه سيجفريد بعد ان تنكرت
له اوروبا ١٠٠

واخيرا سيؤكد لنا ان الاسماعيلية والقرمطية لم تلق من
اجل العدل وانما من اجل هدم الاسلام والفكر العربي ٠٠
ويأتى فى النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة ان يكون
زعيم الحركة الاسماعيلية هو : ميمون بن ديعان بن سعيد
اليهودى من ولد الشلعلح ، وان يكون اليهود ايضا هم زعماء
الحركة الماسونية المعاصرة ٠٠ وهل كان صدفة ان يكون
اسلوب الحركتين فى السرية والتمويه والتدليس والدرجات
وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتسميم واحدا ؟ وان
يكون هدف الحركتين فى القضاء على الاديان طامعة الاسلام ،
واذلال الشعوب خاصة العرب واحدا ؟

ان حقد اليهود على اسماعيل الذى اخذ بكارة ابيه بدلا من
ابنهم اسحاق ، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ردوا بركة
ابراهيم لم يهدأ ولن يهدأ حتى يذل الاسماعيليون ويتسوم
على ارضهم ملك اسرائيل ١٠٠ فهل آن لنا ان نلقي وأن نتنبه؟
ارجو ان يتحقق ذلك قبل فوات الاوان ٠٠

وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل في مقال يحمل
عنوان :

من المشتري ٠٠٩

واليك نصيحتي :

« في العدد السابق من مجلة روز اليوسف طالعنا الأستاذ
وشاد شغل بل مقال تحت عنوان « الفكر العربي المفترى عليه » ،
والنال يشير عددا من القضايا المتعلقة بالثقافة العربية الإسلامية ،
منها ما يتعلق بفكرى الإسلام ، وحركة الاستشراق ، ومنها
ما يتناول موضوعات ذات كونه انضارة العربية في التاريخ .
أو جزئيات محددة كعمل الاسماعيلية . اكثر من ذلك تضمن
المقال آراء ورؤى كاتبه الخاصة للمجتمع العربي قبل الاسلام
وبعده . ثم تفسيره هذه الخلقة وإدار حولها من صراع في
صالح الاسلام .

وأصاب الاتهام بالافتراء على الفكر العربي قتيبة نحو كاتب موضوع «الحركات السياسية السرية في الإسلام» ، والكاتب يتهم ادعاء الوصاية على الفكر العربي بذات التهمة . .
فالفكر العربي الإسلامي ليس حكرا على أحد أو اقطاعا يتوارثه وسر تخلفه أنيا كامن فيمن عزلوه عن مجريات تطور الفكر الإنساني ، واحاطوه بأسوار من « الكهانة » . ولا حاجة للإشارة الى ارتباط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار فذلك حقيقة سجلها تاريخنا الحديث والمعاصر ، وحسبي ما درجوا عليه

من اشهار سيف « المصلحة باسم الدين » فى وجه كل من رام
« تحرير » الفكر العربى من اسار وصايتهم ابتداء بالافسانى
ومحمد عبده وانتهاء بغالده محمد خالد وعبد الرحمن الشرقاوى .
الى انهم هؤلاء بالافتراء . .

وعلى ان اناقش آراء الاستاذ خليسيل فى كل ما اثاره من
مسائل ، ونظرا لكثرتها وتنوعها اجد نفسى مضطرا لاحالة
القارىء الى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

والنقطة الاولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من
امثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية .

والطبرى وابن كثير الذين نادوا بالدعوة الاسماعيلية . ان
اختلفنا معهم حول موضوع بعينه لايعنى تواطؤهم على الكذب
والتدليس فى كل ما خلفوه من تراث . . ومن المفكرين
الاسلاميين من خالفهم وفند اقوالهم عن الاسماعيلية ومنهم
ابن خلدون الذى دعا الاستاذ خليل الى الاخذ بمنهجه .
والخلاف بين مؤرخى التاريخ الاسلامى يرجع الى الانتماءات
المذهبية المنبثقة من اوضاع اجتماعية . فكافة المتحاملين على
الاسماعيلية يمثلون التيار السلفى مذهبيا ، والطبقة العليا او
الوسطى - على الاقل - اجتماعيا . فالاشعرى مثلا سليل
ابى موسى الاشعرى احد ولاة العراق فى صدر الاسلام انشقى
على المعتزلة « رواد النظر العقل » واصل للتيار السلفى مذهبيا ،
الرجعى سياسيا ، اذ عول فى خبئة بنى العباس . والغزالى
عحق هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقى نظام

«الملك • ومعروف ان ابن حزم وابن تيمية والشهرستاني وهم سنة اعتبروا المذهب السنى يمثل « الفرقة الداجية » وكافة الفرق الاخرى هالكة •

(انظر : الملل والنحل للشهرستاني ، الفصل فى الملل والنحل لابن حزم) •

راجع هذا التيار السلفى حتى طفى على الاتجاه العقلى الذى بداه المعتزلة وانتهى عند ابن رشد ووصلت السلفية الى ذروتها على يد المتصوفة من امثال ابن عربى وابن سبعين ، واختفى صوت العقل رويدا رويدا لتعلو جلبة « الدروشة » التى رانت بثقلها على الفكر الاسلامى •
اما عن الطبرى وابن كثير فقد كتبوا تاريخهما فى العصر العباسى الذى لقى فيه آل البيت العلوى من العنت والاضطهاد اكثر مما عانوا فى العصر الاموى حتى قال شاعرهم :

يا ليت جود بنى مروان عاد لنا

يا ليت عدل بنى العباس فى الازار

لذلك لم يجرؤ المؤرخون على انصاف حركات الاسماعيلية المناهضة للخلافة العباسية •

عن مزيد من التفصيلات راجع : مقدمة ابن خلدون •
ويرتبط بتلك النقطة اتهمنا باغفال المصادر الاصلية والاخذ عن المستشرقين من امثال جوزى وسميث وهاسكرى ولويس • وبالرجوع الى ما كتب عن هاسكرى وسميث يتضح مجرد الاشارة الى جهودهم فى الكشف عن كتب التراث المتعلقة

بالخوارج ، ولم ننقل عنهما رأيا قط . أما جوزى فقد عرضنا
نزع المنقل عنه في مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف
ان ينال من موضوعية النورخ المعاصر برنارد لويس الذى تتلمذ
عليه خيرة مؤرخينا المعاصرين في التاريخ الاسلامى .

اما عن سينر وكراوس فلم نشر اليهما البتة من قريب او
بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجوند تسيهر ، بل في دراسة
لنا بعنوان « في الفكر الاسلامى » اختلفنا معه في آرائه عن
« علم الحديث والفنوعية » ، وفي نفس البحث ناقشنا آراء
اولبرى في التصوف الاسلامى ولم نأخذ بها ، وكذلك آراء
جريجوار في الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية . .
لا احد ينكر دور الاستشراق في خدمة تراثنا - وهو امر اعترف
به الامتد خليل - ومن ثم لاجابة للاستطراد ، لكن امة سؤال
اوجهه الى الاستاذ خليل - وهو امين مكتبة اكبر جامعة اسلامية
في العالم - ماذا قدم في خدمة التراث ببلوجرافيا ؟؟ لعله
يشعر بالتحجل حين يرى انعمل المصحف الذى قدمه زميل له

فم انتحف البريطانى يدعى Pearson في مصنفه
Index Islamicus الذى جرح فيه كافة الابحاث
والدراسات الاسلامية التى نشرت في الدوريات العلمية
العالية ، اخرى بالاستاذ خليل ان يخدم الفكر العربى بعمل
كهذا ؟ لا باتكلمات الرنانة ، والخطب المنبرية الجوفاء !
النقطة التالية خاصة بتصوره الفسبابى انطوى حين رأى

٢٠ « المجتمع العربى قبل الاسلام وبعده كان مجتمعا بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الاخرى » . . . والواقع ان المجتمع الجاهل البدوى شهد صراعا طبقيًا حول « الماء ولائلا » ، وهى ظاهرة سجلتها كتب الادب فيما يعرف « بايام العرب » ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعا قبيليا فى مظهره فذلك راجع الى ان القبيلة كانت عصب النظام السياسى ، وفى ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة « الاحلاف القبلية » حيث كانت القبائل الصغرى تآلف مع بعضها البعض لمواجهة تسلط القبائل الاكثر قوة . اما المجتمع الحضري - بنظامه السياسى الاكثر نضجا - فقد تجلت فيه ظاهرة الصراع الطبقي بشكل حاد ، وحسبنا ان مدينة مثل مكة تصدر هزما اجتماعيا « (البروليتاريا الصاعدة » من الفرس والروم والاحباش وغيرهم ، وشستان بين وضعية رجل مثل ابي سفيان ، وآخر كبلال « مؤذن الرسول » ، (عن مزيد من التفاصيل راجع : احمد عباس صالح فى كتابه : « اليمن واليسار فى الاسلام ») .

ولما ظهر الاسلام كانت الطبقات المستغصقة من العبيد والموالى هدته فى مواجهة الارستقراطية التجارية التى رأت فى الاسلام تهديدا لمصالحها ، وانتصار الاسلام كان ضربة

لنظام الطبقي القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت « التقوى » معيارا للمفاضلة بين المسلم والمسلم . وتمتع المجتمع الاسلامى بالعدالة الاجتماعية فى عصر الرسول

والشيخين • وفي خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف منهزمة ضيف عثمان وكبر سسته • وتبنى علي بن ابي طالب قضية الطبقات المستغلبة ، وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعا ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفيانية •

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسى الدينى ، كان صراعا طبقيسا بالدرجة الاولى وام يكن خلافا اجتماعيا حول قضية ظنية •

(انظر : طه حسين فى كتابه الفتنة الكبرى) •

النقطة التالية تتعلق باسراف الاستاذ خليل فى تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، اى منطق يبرر قوله بان « الفكر العربى قبل الاسلام كان ارفع من الفكر الاخرى بمختلف مدارس والمنازل التى نازت به » ! لا اظننى فى حاجة الى تعليق !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانسانى الشرقى والغربى دون تعصب او جهود ، ترجمته وتمثلته وضافت اليه •• فاثرت الحضارة العالمية بحفاظها على الفكر الكلاسيكى من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه فى صورة اسلامية من ناحية اخرى ، لمكانة الحضارة الاسلامية تبرز نتيجة تآثرها بما قبلها وتأثيرها فيما بعدها •

(راجع : كتاب الفلسفة الاسلامية للدكتور احمد فؤاد

الاهوانى)

نقطة الخلاف الأخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها ثورة مضادة احكمها اليهود حقدا « على اسماعيل الذي اخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحق » ، وان دور ميمون بن سعيد ابن ديصان في الحركة الاسماعيلية يشكك في حقيقتها . هذا الموضوع قتل بعثنا على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا الى ان التشكيك في الحركة الاسماعيلية راجع الى اعدائهم من بنى العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « ... ومن الاخبار الواهية ما ينهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات في العبيدين خلفاء الشيعة بالقبروان والقاهرة من نفيهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والظن في نسبهم ... ويعتمدون في ذلك على احاديث للقت للمستضعفين من خلفاء بنى العباس تزلفا اليهم بالقدح فيمن ناصبهم العداوة وتلفنا في الشتمات بعدوهم ... »

عن هذه المشكلة راجع الدكتور حسن ابراهيم حسن في رسالة للدكتوراه عن الفاطميين ورسالة الدكتوراه التي كتبها Lewis:

Origins of Ismailism

وكذلك Mamour في كتابه :
Polemics on the origins of the Fatimi
Caliphs.

وللغاريء بعد ذلك ان يعكم : من المفترى ؟

(ب) آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رافت سيف و ابراهيم عمر وعائنة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الكاتب تثبت منها هذه الفقرات .

قال الاستاذ رافت سيف :

« ... كنت اتابع باهتمام هذه السلسلة من المقالات التي تتناول بالدراسة والتحليل « الحركات السياسية السرية في الاسلام » بقلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل . . . ولقد ازداد اهتمامي اكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جاء في سلسلة ابحاثه ، تطور الامر فيما بعد الى اتهامات اتسمت بالتعرض لذات الباحث اكثر مما تعرضت للنقد الموضوعي الجاد ، فهي في اساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هي في الحقيقة سلوك انفعالي وتشنجي لا يليق باى فرد ان ينهجه مادام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية في الجودة والاهمية ، ولست في هذا الصدد ادافع عن الدكتور محمود او عن منهجه الفكرى فهو استاذ جامعى حر فيما يأخذ وفيما يعتنق . . ولكنى كنت ارجو ان يكون الحوار الجدى الهادى اساسا لمنهج المناظرة والتطبيق . . . »

... ان المفهوم التحليلى للتاريخ وكتابته لا يهتفان الا

بجعل الذات مع الآخر ، وبالتالي فكل حدث تاريخي يحمل في ذاته طابعه للتمييز ، وحيث ان الاستقصاء والمفهم للتاريخ ينساقان دون شك عقل المؤرخ او باحث التاريخ عند كتابته وتحليله يصبح حينئذ من واجبه ان يتناول الاحداث بدرجة مجردة واقية خالية من الخوف والتقييم مادام يسعى الى توضيح منظور ورؤى اجتهادية اساسها المنهج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيل في دراساته للمحركات السياسية السرية في الاسلام : فهو قد حاول ان يتتبع المآثر في مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقرار وذلك بشمسي الطرق والادوات وهذا في غاية الاهمية لان مشكلته الحقيقية في التاريخ تتوقف على صق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتي يجري بها الاجتياز والتحول من « الشيء في ذاته » الى المعرفة ومن « الحقيقة الانسانية » التي بينت تصوره في الماضي الى التاريخ . لهذا كان واضعاً التاريخ بأبعاده عند الدكتور محمود اسماعيل هو نوع من التطهير الحقيقي ، بل والتحرير من محركات اللاوعي الاجتماعي .

ولو افترضنا جدلاً ان الدكتور محمود اسماعيل يحاول ويجهده من جانبه هو في تفسير التاريخ الاسلامي واحداً من خلال منظور ومفهوم مادي تاريخي .. ليس معنى هذا على الاطلاق ان تكال اليه الاتهامات ، بالشعبوية والانعاد وباليسار الانتهازي الذي يطرح عامل الدين ويؤمله ، ... فان يختلف اثنان كل منهما فهذا شيء منطقي بل ان يختلف اثنان في تطبيق منهج واحد يتبعانه فهو مقبول ، اما ان يهاجم احدهما الآخر ويطلق ان ينال منه وان يستعدي عليه الامة والدنيا

والدين بتهمة الزندقة والانحراف الدينى والعبت بالمقدسات
فهذا مالا نقبله ومالا نحترمه . »

وتحت عنوان « الخارجيون من التوابيت » كتب الاستاذ
ابراهيم عمر : « ليس من شك فى ان كل مهتم ببعث الجوانب
المشرقة فى تراننا قد التابع بشغف هذه المحاولة العلمية التى
قدمها الدكتور محمود اسماعيل والتى طورها الاستاذ احمد
موسى سالم الى معركة كلامية . . ولئننى على الدكتور محمود
اخذه المشعل ودخوله اكثر الزوايا اهمية فى قضية التراث
بدراسته التى استهدفت الحل العادل للجموع المسحوقة تحت
وطاة الظلم الاجتماعى . . وتكثنا فوجئنا بان البعض حول
المبادرة الى شتائم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا
ومعسيرنا ، مع ترديد الحلول « الجاهزة » و « التلقينات »
المعلوطة .

وقد دهشنا حينما فاجانا الاستاذ احمد موسى سالم بكلام
عن المناهج العلمية ومدى نجاح استخدامها فى العلوم
الانسانية . . وهل يمكن ان نسمع الى ما نقله عن المناهج
العلمية بعد ان الضاع وقته ووقتنا فى صحة كلمات « قرامط » ،
والرموط ، وقرمطة . . الخ ، وهى التحذير التى وقع فيها
السلف فى عبور الظلام الفكرى وملأوا بها صفحات سوداء
من تراننا فى البحث عن اصل كلمة وشرحها وعمل متن
للشرح وشرح على الشروح . . . هل يعقل ان هذا يحدث
فى الثلث الاخير من القرن العشرين على يد الاستاذ احمد
موسى سالم ؟ . .

وكتبت الاستاذة عايمة عوف مقالا بعنوان (رأى متواضع فى موضوع خطير) تقول فيه « كداسة للتاريخ وقارئه على قدر متواضع من الثقافة تابعت باهتمام الحوار الذى انادت به مجلتنا « روى اليوسف » الى الاذهان ما كان يدور فى النصف الاول من هذا القرن من مساجلات بين الادباء ورجال الفكر ، ولاشك انها كانت قيسا مضيئا فى حياتنا الفكرية . ولعل الحوار الذى يجرى الآن حول موضوع (الحركات السياسية السرية فى الاسلام) يكون بداية صحيحة لاتخاذ ثقافتنا الطريق الصحيح بعد ان تشرت كثيرا لانى على ثقة بان الحوار مع الذات اولا ومع انفسنا ثانيا هو البداية الصحيحة لفهم واع لطبيعتنا وبالتالي لايجاد حلول لمشاكلنا .

واذا كان لى ان اقول شيئا فى هذا الموضوع ، فما قوله تعبير امين عن مدى استفادى من الدروس التى نستمدّها من التاريخ ، ولعل اهم درس هو الموضوعية .. فهذه الموضوعية احسست فى مناقشات الاساذ سالم اننا لا نعيش فى الثلث الاخير من القرن العشرين وعدت بذاكرتى الى العصور الوسطى حيث كان كل صاحب رأى حر وجرى مصيره « انشمالج » ، والحرمان من رحمة الكنيسة التى اعتبرت نفسها حامية للعلم ولم تكن الا معوقة لتقدمه فى تلك العصور .

والحقيقة الثابتة فى التاريخ ان اوروبا لم تأخذ بأسباب نهضتها الا بفضل اولئك الذين ناروا على الكنيسة ومن داخل الكنيسة نفسها فيما عرف بحركة الاصلاح الدينى وتحضرنى .. هنا أسماء هارتن لوثر وكلفن وزونجلي وارزمس وغيرهم من

المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ
 الملهم لتقدم العلوم الانسانية والتجريبية .
 والسؤال هو : هل نحن لا نزال نعيش تلك الفترة ؟ ومتى
 نخرج من اسارها ؟ هذه مسئولية مفكرينا وكفى ما كان من
 وضع روسنا فى الرمال تعاميا من الواقع وطمعا فى امان
 زائف . »



ونظرا لكثرة ورود اصطلاح « الشعوبية » فى المناقشة
 والفهم القاصر لدى البعض لمضمونه رايت من المفيد القاء بعض
 الضوء عليها فكتبت مثلا بعنوان
الشعوبية تاريخيا
 اليك نصه :

تردد اصطلاح « الشعوبية » كثيرا فى الحوار الذى دار
 ويدور حول موضوع « الحركات السياسية السرية فى
 الاسلام » ولعل من المفيد القاء بعض الضوء على ما يعنيه ذلك
 المصطلح ، وما يوحى به من دلالات فى التاريخ الاسلامى ،
 خاصة وان المعاجم اللغوية لا تشفى غلة ولا تقدم مضمونا
 متكافلا .

وتظهر « الشعوبية » تاريخيا مرتبطة بالعصر المباسى ،
 والمتصلح للمذونات التاريخية ، والمصنفات الادبية فى هذا
 العصر يقف على تلك الحقيقة دون لاي او عناء وحسبنا ان
 كتبنا بعينها الفت لهذا الغرض وعرف اصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعنى تلك الظاهرة ، وما هى الظروف الموضوعية
التي افترضتها ؟ وما هى ابعادها ودلالاتها الاجتماعية ؟
وما النتائج التي ترتبت عليها سياسيا وثقافيا ، بوجهيها
المضى والمستم .

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

تسحق 'الشعوبية' لغويا من الشعب ، قال تعالى « يا ايها
الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل
لتعارفوا » ومن شعوب العرب والفرس واتترك والبربر
والقوط وغيرهم تكونت « الامة » الاسلامية ، والصراعات
التقليدية بين تلك الشعوب او مملكتها اختفت بظهور الاسلام
وانتشاره من مشارق الصين الى الميعط الاطلسي واصبح
الجميع « بنعمته اخوانا » فاختفت النعرات العنصرية ودعاوى
السيادة العنصرية في « دار الاسلام » في صدر الاسلام ، وغدا
الدين معيار التفاضل بين المسلم والمسلم لا بين العربي
والمعجمي « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » .

وفي العصر الاموي نحي المعيار الديني جانبا ، واصبحت
العروبة هي الفاصل فالعرب لهم السيادة ، وما عداهم
مسودون ، وبمنظور طبقي شكلت بنية المجتمع الاسلامي من
طبقتين اساسيتين « الارستقراطية العربية » « وبروليتاريا
الموالي » وهم المسلمون من غير العرب . وكان النير العربي
كفيلا بواد حركات الموالى : فظلوا طوال العصر الاموي « شعوبا
مقهورة » .

وبقيام الدولة العباسية ضربت الاستقرائية العربية ،
فاتاح ذلك مناخا مناسباً للشعوب الأخرى لتدخل حلبة الصراع
متدعة في ذلك بمبدأ المساواة الذي تبنته الدعوة العباسية
باسم الإسلام .

ومن الملاحظ ان فذاعات بعينها ومن كافة الشعوب كانت
مخلصة وصادقة في المناداة بتطبيق تعاليم الإسلام في هذا
الصدد فسكروا جناحا معتدلا مستنيرا ، اعطى « للشعوبية »
معنى مشرقا ومضيئا ، وقد عرف هذا الجناح « بأهل التسوية
وعصاه « الانتليجنسيا » الدينية وأهل العلم من العرب
والعجم على السواء ، انظر قول ابن قتيبة في هذا المعنى - وهو
عربي « ... وأعدل النعم عندى ان الناس كلهم لأب وام
خلقوا من تراب واعيدوا الى التراب .. فهذا تسوية الاعل
الذي يردع به أهل العقول عن التعظيم والتكبرياء ، والفخر
بالآباء ثم الى الله مرجعهم فتنتفع الانساب ، وتبطل الاحساب
الا من كان حسبه التقوى » .

وابن المقفع - وهو فارسي - لم ينكر ان العرب أصحباب
فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولاهمهم على تحقيرهم من
شأن العرب ولكونه عالما مستنيرا فلم يتعصب لجنسه ولم
يغفل العرب افضلهم ، انظر الى عبارته الرائعة في هذا
المعنى « ... اذ فائى حظى من انسب فلا يفلوتنى حظى من
المعرفة ، ان العرب حكمت على غير مثال مشل لها ولا آثار
اثرت .. ادبتهم انفسهم ورفعتهم همومهم .. واعلتهم قلوبهم
والسنتهم .. وافتتح الله دينه وخلافته بهم الى الخسر ..

فمن وضع حقهم خسر ، ومن انكر فضلهم خضم .
 اما الجناح الشعبي الاخر فكان متطرفا وهو من شعبيتين
 على طرفي تقيض : الاولى يمثلها العرب المتمصبون والثانية من
 المعجم الذين راوا انهم بالسيادة اجدر وبالصدارة احق ،
 وانبرى كل من الطرفين يباليغ في ذكر مآثره ويسرف في تعداد
 مثالب خصمه ، اما العرب وقد فلقوا ما كان لهم من نفوذ في
 العصر الاموي ، فقد هالهم تصدير العناصر الايرانية الهرم
 الاجتماعي في اوائل حكم بني العباس فاستماتوا في محاولة
 احياء مكانتهم السالفة ، وتلدعوا في ذلك بوسائل شتى منها
 محاولة اسقاط الخلافة العباسية فانصروا ثورة ابي محمد
 السفهاني في الشام سنة ١٣٤ هـ ، وآزروا عبد الله بن علي .
 وكان ذا نيسور عربية ، في ثورته على ابن اخيه الخليفة
 المنصور لكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركات
 بقسوة على يد الجند الخراساني . فاتغلوا اسلوبا آخر هو
 الكيد والتامر ؟

ولا يغالجننا شك في دور الفضل بن الربيع بالاشتراك
 مع زبيدة زوجة الرشيد - وكلاهما عربي - في ايفار صدر
 الرشيد على البرامكة حتى نكبهم ، واتاح لهم ذلك النجاح
 التام بفضل فرصة الظهور على المسرح السياسي فجاء وقع من دراع
 بين الامين والامون . فقد آزروا الامين ، لكن انتصار الامون
 بفضل تعصيد الفرس انزل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منها
 حتى يطش بهم المعتصم وشره فلولهم في الشام والجزيرة
 العربية . ووضع نهاية لنفوذهم باستأطهم من ديوان العطاء
 وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الشلل السياسى وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعى
واختسائر الاقتصادية جعلهم يحنّون الى الماضى ، وترجم
حينئذ هذا الى نوع من الغناء الباكى المتشنج زحرت به
المؤلفات العربية فى هذا العصر فى شكل احياء للامجاد
العربية قبل الاسلام وبعده ، فالف الهمدانى فى تاريخ
وحضارة العرب القديمى وانصرف غيره الى التأليف فى
الانساب والاصنام والادب العربى الجاهل وتلك الكتابات فى
مجموعها تدل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب
واكثرها عشقا للحرية وتمتعا بها ، وتبرهن على ما امتازوا
به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم .. وما اختصوا
به من تفرد فى ميدان الحكم والأمثال ومزايا فى البلاغة
والبيان ، هذا فضلا عن دورهم التاريخى المشرف فى نصرة
الاسلام وتبني نشر دعوته فى مشارق البلاد ومغاربها ..
ولم ينسوا التنديد بالشعوب الاخرى ، وابرز مثالبها
والتحقير من شأنها تنقيسا عن حقد فى الصدور مكنون ،
ولقد ان تلك الكتابات مع ما انطوت عليه من حجج وجهة ،
وبراهين مخروسة فى كثير من الاحيان ، كانت تتضمن ايضا
مزيدا من الغلو والتعصب ومجانبة الصواب ، وعلى الجملة
كانت تتسم بطابع شعوبى .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة كانت تضم قطاعات
عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترک على
اساس تبادلها مركز الصدارة فى العصر العباسى الاول ،
والفرس فى البداية ثم الترك بعد ذلك .

أما الفرس - وكانوا اصحاب الفضل في اسقاط الحكم الاموى - فقد بزغ نجمهم وغلب الطابع الفارسي على نظم الخلافة ورسومها وهيمنوا على مقدرات الحكم والسياسة حتى عصر المعتصم الذي تخلص من النفوذ الفارسي واستعان بالأتراك ، وانتهى العصر العباسي الاول بتفوق العناصر التركية . . . اما العصر العباسي الثاني فقد تبادل فيه الطرفان مكان الصدارة في قلب الدولة حتى اذا ضعف القلب فتلقت الخلافة سيطرتها على الاطراف فانقرضت وحدة دار الاسلام لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة للشعوب الاخرى لتلعب دورها على المسرح السياسي على اساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع اقتصادية بحتة .

والشعبوية في منظور هؤلاء قائمة على دعاوى التسامي الانثروبولوجي والتفوق الحضاري فالفرس يفخرون بدريتهم في شئون الحكم وبراعتهم في الفلسفة والعلوم والهنود يتباهون بأن بلادهم « معدن الحكمة » والمصريون واليونان بانهم « رواد الحضارة الانسانية » والترك بصكريتهم التي لا تهر . . الخ ، والعرب في نظر هؤلاء واولئك بنو جاة ليسوا اهلا للحضرة وانسابهم مشكوك فيها ، عاشوا قبل الاسلام في « جاهلية » وراى هؤلاء الشعوب ان كون النبي (ص) من العرب لا يمكن ان يتخذ تبريرا لسيادة العنصر العربي . فالاسلام رسالة عالمية وليست حكرا على العرب .

وتحل كتابات هذا القطاع من بالشعوبيين بالتعامل الشديد على العرب وتنطق بالشماتة فيهم ، وتفرد في اسلاف في ذكر مثالبهم وتنتحل من المأثورات ما يدعم اقوالهم بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض وفي هذا الصدد نذكر كتاب سعيد ابن حميد البخثكان الفارسي « انتصاف المعجم من العرب » وكتابي « المثالب الكبير » و « المثالب الصغير » للهيثم بن عدي وكتاب « لصوص العرب » لعمر المثنى وغيرها من الكتب التي تعبر عن تطرف ذويها من المعجم الشعوبيين .

تلك اذن صورة موجزة « للشعوبية » ، نستخلص منها ان هذه الظاهرة لم تكن مذهبية او عقيدة لها اصولها ومبادئها بلقد ما كانت نزعاً وتعبيراً عن مواقف قوى اجتماعية رغم اتخاذها لباساً عنصرياً ، وظهور هذه النزعة مرتبطة بقضية « العدالة » اولا واخيراً او بالأحرى بالهوية الواسعة بين تعاليم الاسلام السمحة ونظراته الانسانية السامية ، وبين تقاضى الحكام عن تلك التعاليم واغفالهم اياها في سياستهم ، ومن هنا كان التنافس الصارخ الذي فجر الصراع . . ولو كان الامر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من اهل « التسوية » الذي فهم الشعوبية على انها وحدة الشعوب في ظل عدالة الاسلام . . لقد تعادت دول القطاع الشعوبى المتطرف على تصدها ، وظهرت شعوب وذوت اخرى ، وبقي الاسلام رغم انف المتطرفين من العرب والعجم على السواء . ●



مصانع النحاس المصرية

إنتاج

مذكرات سعد زغلول
عرض ودراسة
مصطفى النحاس جبر
كتاب روز اليوسف القادم :

طبع بمؤسسة روز اليوسف

رقم الايداع بدار الكتب ٢٩٤٩/١٩٧٣

كتاب روز اليوسف

العدد الثالث

رئيس مجلس الإدارة

عبد الرحمن الشرقاوي

رئيس التحرير

فهمي حسين

المشرف الفني

محمد سليم

مايو ١٩٧٣

الاشتراكات والامانات يتفق عليها مع الادارة ٨٩ « ١ » شارع قصر
العيني تلفون ٢٠٨٨٨ - ٢٠٨٨٧ تلغرافيا روز اليوسف ج.م.ع.

NCR

موديل ١٨ آلة حاسبة الكترونية جديدة



مواصفات الآلة الحاسبة الالكترونية إن . موديل ١٨

- * تعمل على التيار الكهربائي ٢٢ فولت .
- * كفاه الآله ١٢ رقم .
- * تقوم بالعمليات الحسابية الأربعة .
- * يتم تحديد المصلوات العشرية الومانيكا لفسايه اربعة ارقام .
- * تقوم بتقريب الأرقام العشرية انومانيكا .
- * تقوم بتثبيت ارقام العمليات الأربعة .
- * يتم إلغاء الأرقام التي ادخلت خطأ دون الحاجة الى اعادة العملية بالكامل .
- * بها ذاكرة لتخزين اجمالي العمليات السالبة والموجبة .
- * تقوم بالعمليات الحسابية المداخلة .
- * تظهر نتيجة العمليات على شاشته مضبنة بوضوح كامل .

مزيد من المعلومات رجاء الاتصال

شركة ٢١ شارع طلعت حرب

تليفون ٤٦٣٧٩ - القاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0510427

